HEGEL Y MARX

M. Carmen Zaragoza

Rosa Santos

Biblioteca Didáctica de Filosofía



HEGEL Y MARX

Volumen 16

M. Carmen Zaragoza
Catedrática de Filosofía I.B.

Rosa Santos
Catedrática de Filosofía I.B.

Biblioteca Didáctica de Filosofía



Colección dirigida por Octavio Fullat y Pedro Fontan

Primera edición, 1990

Depósito Legal: B. 17.794-1990
ISBN: 84-316-2558-9
Nº de Orden V.V.: D-943

IMPRESO EN ESPAÑA
PRINTED IN SPAIN








Editado por Ediciones VICENS-VIVES, S.A. Avda. de Sarriá, 130. 08017 Barcelona.
Impreso por DUPLEX, S.A. Ciudad de la Asunción, 26 int.D. Polígono Industrial del Besos.
E-08030 Barcelona.

Presentación de la Colección

Para la enseñanza de la Filosofía existen actualmente algunos libros de texto de indiscutible calidad, tanto en lo referente a los temas abordados como en lo tocante a los aspectos pedagógicos con que son tratados éstos. Sin embargo, tales libros agotan casi todo su espacio en la exposición teórica de los contenidos del programa, marginando efectivamente los problemas filosóficos y los ejercicios prácticos, aspectos totalmente ineludibles desde una perspectiva didáctica si pretendemos que el alumno acabe asimilando plenamente la temática desarrollada. En dichos libros de texto encontramos, a lo sumo, un reducido apartado de ejercicios, por capítulo, que incluye cuatro o cinco cuestiones y uno o dos textos pertinentes.

Esta *colección* se propone cubrir la laguna señalada en los libros de texto de Filosofía en el Bachillerato y en el Curso de Orientación Universitaria a través de dos series de libros: una para Bachillerato (Serie Roja) y otra para el Curso de Orientación Universitaria (Serie Verde).

Bachillerato (Serie Roja)

La primera serie de la Biblioteca Didáctica de Filosofía, Serie Roja, comprende 10 volúmenes, del 1 al 10. Se propone subsanar la evidente escasez de *ejercicios prácticos* y de *planteamientos filosóficos* de la que adolecen los libros de texto de Filosofía para los cursos de B.U.P., según hemos señalado arriba.

Con tal fin ofrecemos al Profesorado un material eminentemente práctico, basado en *ejercicios* y en *textos para comentar*, que hace posible la asimilación, por parte del alumno, de los temas tratados tan brillantemente en los manuales. Empleamos para ello una metodología activa, que desarrolla la capacidad crítica

frente a conceptos en ocasiones complicados los cuales, de otra manera, son simplemente memorizados.

Esta serie reúne dos tipos de material: unos cuadernos contienen *ejercicios prácticos* y otros presentan *textos filosóficos* pensados para el comentario. Todos ellos se adaptan a los diversos programas de estos cursos.

Curso de Orientación Universitaria (Serie Verde)

Esta serie de la Biblioteca Didáctica de Filosofía, Serie Verde (volúmenes del 11 al 20), se propone facilitar, con una metodología rigurosa y sistemática, la enseñanza de la Historia de la Filosofía en los niveles de COU y primer curso universitario. Así, ofrecemos al Profesorado un material eminentemente práctico, basado en *textos para comentar* las principales corrientes de la Historia de la Filosofía occidental, seguidos de *ejercicios* sobre comprensión de los mismos, y en diversas *actividades prácticas* sugeridas que tienen por objeto desarrollar, mediante el uso de diferentes técnicas de metodología activa, la capacidad crítica del alumno frente a las distintas tendencias filosóficas de la historia del pensamiento.

Para facilitar la asimilación de los contenidos se ofrece, además, una breve introducción a las corrientes filosóficas, enriquecida con *esquemas, cuadros sinópticos, mapas* y *bibliografía específica* comentada.

En esta colección se da a la materia estudiada un enfoque *interdisciplinar*, de manera que en todo momento se relacionan las diversas corrientes del pensamiento con el contexto cultural, histórico y socioeconómico de la época.

Esperamos que esta Biblioteca Didáctica de Filosofía sea tan útil a profesores y alumnos como nosotros deseamos.

Octavio FULLAT
Pedro FONTÁN

Índice

A los profesores

Muchas veces hemos comentado —en estos cursillos y congresos en los que intentamos nuestro perfeccionamiento como profesores— que era muy difícil explicar a Hegel y Marx.

Quizá consigamos filosofar mejor con ellos poniendo a los dos autores en vuestras manos y dejando que los dos hablen por sí mismos; por ese motivo, no hay presentación de los textos, o es muy breve. Cualquier introducción podía ser «una» interpretación, que restara libertad a las explicaciones de nuestros compañeros. Si considerábamos indispensable un preámbulo, hemos aprovechado interpretaciones de especialistas en el tema. Esto tiene la ventaja de que el alumno toma contacto con pensadores actuales a los que, de otra forma, no acudiría.

Al ofreceros una selección de textos, sabemos que algunos profesores hubieseis elegido también otros fragmentos que os parecen muy convenientes para las clases. Debido a la limitación de espacio disponible, nos hemos visto obligadas a recortar mucho. Agradeceríamos vuestras sugerencias para poder incluirlas en una —posible— nueva edición con mayor número de páginas. Y nos alegra que elijáis este material para acompañar vuestro trabajo.

A los alumnos

¡Ánimo! Esto no es más que «un» comienzo de filosofar... Y debéis «superarnos» sin «suprimirnos». (Vuestros profesores os explicarán el sentido de estos términos.)

LAS AUTORAS
Valencia, 1987

Hegel

INTRODUCCIÓN

Decía Hegel que «Toda filosofía pertenece a su época y es prisionera de sus limitaciones; el individuo es hijo de su pueblo, de su mundo, de su tiempo». Algunos datos de su vida y de su época figuran en las páginas siguientes, pero ahora nos falta una referencia a los otros dos pensadores del IDEALISMO ALEMÁN: Fichte y Schelling.

Juan Teófilo Fichte (1762-1814)

De familia humilde, consiguió estudiar teología y fue profesor de filosofía en Jena y Berlín. Cuando Napoleón invadió Alemania, publicó los *Discursos a la nación alemana*. Dos de sus obras más importantes son: *Fundamentos de toda teoría de la ciencia* y *Fundamentos del derecho natural*.

Para este autor, «La clase de filosofía que se escoge depende de la clase de hombre que se es, porque un sistema filosófico no es como un mobiliario que se puede arreglar a capricho, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene». Supone que sólo hay dos posibilidades: *a*) realismo o dogmatismo (que admite cosas en sí, independientes del pensamiento y que, por tanto, coartan la espontaneidad del yo) y *b*) idealismo (filosofía que acepta las representaciones de la conciencia como algo que brota del propio yo, permitiéndole ser libre y autónomo). Y elige el idealismo.

La teoría de la ciencia, según Fichte, tiene que «deducir todo el ser del fenómeno a partir del entendimiento». Y esto será posible a través del proceso dialéctico:

a) *Tesis*: El comienzo de toda conciencia es el yo, que se reconoce como existente, que se afirma a sí mismo en la autointuición «yo soy yo». Este punto de partida nos proporciona dos elementos muy importantes: la categoría de la realidad —el yo está realmente, soy— y el principio de identidad A = A.

b) *Antítesis*: El yo se encuentra inmediatamente con el no-yo que se le enfrenta, que se le opone, haciendo evidente la categoría de negación y el principio de no contradicción A $\neq$ noA, yo $\neq$ no-yo.

c) *Síntesis*: El tercer paso del proceso es la superación de la contradicción; el yo y el no-yo al enfrentarse se limitan uno al otro, pero ambos están englobados en una unidad superior que es el Yo absoluto. De aquí podemos deducir la categoría de la limitación y el principio de razón suficiente. En el conocer, el yo es determinado por el no-yo; sin embargo, en el actuar es el yo quien determina al no-yo, a los objetos. De la acción recíproca del yo y el no-yo surgen tanto el conocimiento teórico como la acción moral[1].

En sucesivas exposiciones de su teoría, Fichte va acentuando la separación entre el yo empírico, las diferentes conciencias individuales y el Yo absoluto, la infinita actividad creadora, en la que ya no existe la contradicción ni las limitaciones.

Concede mucha más importancia al estudio del hombre que al de la Naturaleza y los objetos, que sólo son pretextos para la actividad humana, el campo de acción para llevar a cabo el deber, la propia realización. La teoría de la ciencia.se convierte en teoría moral. «Llega a ser el que eres» (la famosa frase de Píndaro), buscando la liberación, ajustando la voluntad individual a la «voluntad pura», al querer ideal de la Humanidad, no a los impulsos ocasionales que no correspondan a la razón.

Esta realización individual ha de lograrse en un contexto social, y como no todos los hombres ajustan su conducta a la voluntad pura, se vuelve necesario el Derecho, que regula las acciones recíprocas exteriores y garantiza los derechos de los individuos: a la vida, a la libertad, al trabajo y a la propiedad.

Federico Guillermo Schelling (1775-1854)

En el Seminario de Tubinga fue compañero de estudios de Hegel. En Jena fue profesor e hizo amistad con los románticos, en los que influyó a la vez que era influido por ellos.

Fue un escritor precoz, cuyas ideas evolucionaban continuamente, por lo que sus obras expresan las diversas etapas de su pensamiento: *Ideas de una filosofía de la Naturaleza*, *Sistema del idealismo trascendental*, *Investigaciones filosóficas sobre la libertad*.

Un momento del pensamiento de este autor es la filosofía de la identidad:

---

1. ABBAGNANO, Nicolás, *Historia de la Filosofía*, Montaner y Simón, Barcelona, tomo II, cap. III, § 549.

a pesar de que en el reino de la Naturaleza prevalece lo real y en el reino del espíritu y de la historia predomina lo ideal, en el fondo todo es el Absoluto, el Todo-uno, que se desdobla en objeto y sujeto; en él coinciden los opuestos, y los contrarios aún están indiferenciados. El acceso a este Absoluto lo conseguimos por una especie de inspiración, por una «intuición intelectual», que a pesar de su calificativo se parece más a un sentimiento estético, a una contemplación de la belleza y la armonía del mundo y del arte, «reflejo de lo infinito en lo finito», unión de la libertad y la necesidad.

En este sentido último Schelling es el autor que, dentro del idealismo, desvía la dialéctica «de su camino ajustado a la razón, abriendo al mismo tiempo todos los caminos que llevan al irracionalismo»[1], aunque de ninguna manera pensaba él, seguramente, que daba paso a esas consecuencias.

En otra etapa entiende que tanto la naturaleza inorgánica como la viviente constituyen un todo que va desarrollándose, comenzando por la materia, el calor, el movimiento, y llegando hasta la conciencia: «La llamada naturaleza inerte no es otra cosa que inteligencia inmadura... Su meta suprema, el llegar a ser totalmente objeto para sí, lo consigue sólo mediante la más alta reflexión sobre sí, que no es otra cosa que lo que llamamos hombre o, generalizando más, razón; a través de ésta se vuelve la naturaleza plenamente sobre sí, y se hace patente que ella es originariamente idéntica con lo que conocemos en nosotros como inteligencia y consciente»[2]. La naturaleza es considerada como algo objetivo, realmente dado. Se ha pasado del idealismo subjetivo de Fichte al idealismo objetivo de Schelling.

ADVERTENCIA

* Si vais a estudiar a Hegel por primera vez, será *muy útil leer ahora*, rápidamente, antes que sus propias palabras, las breves introducciones a los textos 1, 3, 6, 11 y 21, y lo añadido tras el texto 23.

Esa *lectura rápida* puede daros una panorámica de cómo trabajó Hegel distinta a la que obtenéis al repasar la cronología.

Y para estudiar los diferentes temas, los vais buscando en el índice, que conviene repasar varias veces, para familiarizaros con el esquema del pensador.

---

1. LUKACS, Georg, *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1972, cap. II, apdo. II, p. 118.

2. Citado en HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la Filosofía*, Editorial Herder, Barcelona, tomo II, tercera parte, § 439.

Año	Hegel	Su época
1770	Jorge Guillermo Federico Hegel nace en Stuttgart, capital del ducado de Wurtemberg, al sur de Alemania. Su padre es funcionario, la familia pertenece a la mediana burguesía	Nace Beethoven. Mozart tiene 14 años En España viven diez millones de personas y reina Carlos III. Hace cinco años que ha muerto el gran polígrafo gallego P. Feijoo
1776		Muere Hume, el empirista escocés Estados Unidos logra su independencia Goethe ha escrito *Werther* En Madrid se construye la Puerta de Alcalá
1781		Kant, *Crítica de la razón pura* Watt, utilización industrial del vapor en Inglaterra Muere Mayans y Síscar, un gran ilustrado valenciano
1783	Muere su madre Hegel comienza el Bachillerato —que entonces estudiaban muy pocos—, domina el latín y el griego, y ya le entusiasma la *Antígona* de Sófocles	
1788	Ingresa en el Seminario protestante de Tubinga y en la Universidad. Con sus compañeros Hölderlin y Schelling, en pleno Romanticismo, admiran la cultura clásica, los dramas de Shakespeare; leen a Pascal y a los enciclopedistas	Kant, *Crítica de la razón práctica* En Prusia reina Federico Guillermo II En España, Carlos IV, y continúa como ministro Floridablanca. En Mallorca, la Sociedad Económica y la Universidad acuerdan estudiar la sanidad en la isla
1789	Plantan un «árbol de la libertad»	Revolución francesa Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano Lavoisier, ley de conservación de la materia

Año	Hegel	Su época
1790	Termina los estudios de Filosofía y Teología Escribe *Sobre la religión popular*	
1793		Jovellanos funda el Real Instituto Asturiano para promover el desarrollo de la región Muere en la guillotina Luis XVI Muere en la guillotina Robespierre, el jefe de los jacobinos
1795	*La vida de Jesús*, *La positividad de la religión cristiana* Trabaja como preceptor en Berna, durante tres años	Kant, *La paz perpetua*
1797	Muere su padre. Su amigo Hölderlin le busca trabajo, también como preceptor, en Frankfurt	
1799	Allí escribirá *El espíritu del cristianismo*	El italiano Volta inventa la pila eléctrica
1800	Schelling le llama para que dé clases en la Universidad de Jena, donde co-dirigen una revista de filosofía. En ella aparece *Fe y saber* y *El tratamiento científico del derecho natural* Publica *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* Hegel ya es profesor de la Universidad de Jena. Empieza a organizar su propio sistema filosófico en la *Fenomenología del espíritu*	Nace Delacroix, futuro pintor del famoso cuadro *La Libertad guiando al pueblo*
1804		Fourier, *Armonía universal* (socialismo utópico)
1805		Batalla de Trafalgar
1806	Termina la obra la noche antes de que Napoleón entre en la ciudad. Su casa es alcanzada por el incendio. La Universidad cierra y queda sin trabajo	Nace en Sevilla el pintor Antonio Esquivel, padre del pintor Carlos Esquivel

Año	Hegel	Su época
1807	Acepta ir como director del periódico a Bamberg, en Baviera, donde se iniciaban medidas modernizadoras	Los claustrales de Salamanca elaboran un plan de estudios equilibrado y reformador
	Se publica la *Fenomenología* Va a Nuremberg como director del Instituto y profesor de filosofía. Será su trabajo durante ocho años	
1808		Dos de Mayo. Guerra de la Independencia en España Cuadros del aragonés Goya
1809		Nace en Madrid Larra, y en Badajoz Donoso Cortés
1810		Nace en Vic (Barcelona) el filósofo Balmes
1811	Se casa	
1812	Nace su hija, y muere. También fallece, en la campaña de Napoleón en Rusia, el hermano de Hegel	Las Cortes de Cádiz, en las que muchos legisladores procedían de la Universidad de Salamanca, elaboran la Constitución liberal
1813	Nace su hijo Karl (que después recopilará las conferencias de su padre sobre *Historia de la filosofía*)	
1814	Nace su hijo Inmanuel Desde el 12 al 16 se van publicando los tres tomos de la *Ciencia de la Lógica*	Nace en Soria Sanz del Río, futuro introductor del krausismo en España
1815		Napoleón vuelve tras su destierro, y después del «Imperio de los Cien Días» sufre su última derrota en Waterloo

Año	Hegel	Su época
1816	Se traslada a la Universidad de Heidelberg. Para proporcionar un compendio a los alumnos, resume rápidamente su pensamiento en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, publicada al año siguiente. Va a vivir en casa Ludwing, el hijo que había tenido fuera del matrimonio	Rossini, *El barbero de Sevilla*, que gustará mucho a Hegel
1818	Es llamado a la Universidad de Berlín, culminación de su carrera	Nace Marx
1819		Fresnel: teoría ondulatoria de la luz
1820		W. Scott escribe *Ivanhoe*
1821	Publica los *Principios de la Filosofía del Derecho* Imparte cursos de Estética, de Filosofía de la Religión, de Filosofía de la Historia y de Historia de la Filosofía. (Todo ello será publicado póstumamente con sus manuscritos y apuntes de sus alumnos.)	Nace Dostoyevski
1823		Termina en España el «trienio liberal». El Duque de Rivas, cordobés, tendrá que emigrar Novena Sinfonía de Beethoven, al que Hegel nunca menciona
1827	Revisa la *Enciclopedia* para la 2.ª edición, y resulta con doble número de páginas	Ley de Ohm: R = E/I
1830	Revisa la 3.ª edición. Y la primera parte de la *Ciencia de la Lógica*	
1831	Muere en Berlín	Mueren Goya y Schubert. Nace Tolstoi

I. DIALÉCTICA

«En la filosofía hegeliana la mente ha de elevarse desde el nivel del entendimiento al nivel del pensamiento dialéctico, que supera la rigidez de los conceptos y ve cómo éstos pueden generar o pasar a ser sus contrarios. Sólo así puede pensarse en captar la vida del Absoluto. Pero esto no es suficiente. Si para los conceptos del entendimiento A y B son opuestos, mientras que para el pensamiento dialéctico, más profundo, A pasa a B y B pasa a A, tiene que haber una unidad superior o síntesis que pueda unirlos sin anular sus diferencias. Y captar esa identidad-en-la-diferencia es función de la razón.» [COPLESTON, Frederick, *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona, 1978, tomo 7, p. 140.]

«La dialéctica no es una especie de temblor de la inteligencia que lleva a embrollar todos los conceptos, a hacer de lo blanco negro, de lo negro blanco, y cosas así. Nada de eso. En cuanto dialéctica objetiva, tal como la entiende Hegel, no tiene otra intención que la de exponer y llevar a la práctica la verdad en marcha. El mundo se mueve realmente en forma de antagonismos, y además, con ese fluir constante de las cosas que, como dice Heráclito, no nos permite bañarnos dos veces en el mismo río.» [BLOCH, Ernst, *Sujeto-Objeto (El pensamiento de Hegel)*, FCE, Madrid, 1982, p. 139.]

Los textos siguientes están tomados de la *Lógica* publicada por la Editorial Aguilera, que traduce los parágrafos 19 a 244 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817, con las revisiones introducidas por Hegel para la 2ª y 3ª edición. Incluye también las Adiciones —Zusätze— que añadieron después de morir él, basándose en notas tomadas en clase.

§ es el signo de los parágrafos, que van numerados y facilita que podáis consultar cualquier punto al que hagamos referencia.
Obs. indica las observaciones redactadas por Hegel.
A. señala las adiciones de los apuntes de sus alumnos.

Para algunas frases hemos utilizado —cuando nos parecía más comprensible— la traducción de la *Enciclopedia* de la Editorial Porrúa, que no incluye las Adiciones y no separa las observaciones de su parágrafo correspondiente.

TEXTO 1: LOS TRES MOMENTOS DE LO LÓGICO

§ 79 Lo lógico posee en su forma tres aspectos:

A) el abstracto-intelectual (lógica del entendimiento)

B) el dialéctico (lógica de la razón negativa)

C) el especulativo (lógica de la razón positiva)

Estos tres aspectos de lo lógico no constituyen tres partes distintas y separadas, sino que son los tres momentos de toda realidad lógica, es decir, de todo concepto y de toda verdad en general.

A) Momento abstracto intelectual

§ 80. El pensamiento en cuanto entendimiento se detiene en las determinaciones inmóviles y en su diferencia, y considera estas abstracciones limitadas con una existencia independiente y bastándose a sí mismas.

A.— La actividad del entendimiento consiste en marcar su contenido con la forma de lo universal; pero este universal puesto por el entendimiento es abstracto y, como tal, está mantenido en un estado de oposición con lo particular, lo que hace que él mismo se encuentre determinado como un elemento particular. El entendimiento procede respecto a su objeto por vía de división y abstracción, por eso es opuesto a la intuición y sensibilidad inmediata que, como tales, se mueven en el círculo de las existencias concretas.

Sobre esta oposición del entendimiento y la sensibilidad se fundan los reproches tan frecuentemente dirigidos a la filosofía, que consisten en acusar al pensamiento de rigidez y exclusivismo. Si este reproche tiene fundamento, hay que decir que a lo que ataca no es al pensamiento en general, o mejor dicho al racional, sino al pensamiento según el entendimiento. Pero hay que agregar que éste también tiene su valor y sus derechos, que hay que tener en cuenta, y que consisten en que, lo mismo en la esfera práctica que en la teórica, no se puede llegar a punto alguno fijo ni principio determinado sin el concurso del entendimiento: En cuanto al conocimiento, comienza representándose los objetos en su diferencia determinada. Así, por ejemplo, distingue en la naturaleza los elementos, las fuerzas, las especies vegetales, y las fija aislándolas. Aquí el pensamiento se conduce como entendimiento siguiendo el principio de identidad, de simple relación consigo mismo.

En cuanto a la esfera práctica, tampoco se podría prescindir del entendimiento. El carácter entra en el dominio de la acción, y un hombre de carácter es el que obra según el entendimiento, que tiene ante sí fines determinados y los persigue con firmeza. «Quien todo lo quiere todo lo pierde», y nada quiere en realidad. Hay una porción de cosas interesantes en este mundo: la poesía española, la química, la política, la música..., todo esto es muy interesante, y no hay mal en interesarse por ello. Mas, para realizar como individuo una obra en una circunstancia dada, hay que dedicarse a ese objeto determinado y no derrochar las fuerzas. Esto es verdadero en toda profesión y se practica siguiendo el entendimiento. El juez, por ejemplo, debe atenerse a la Ley; conforme a ella debe dictar sus juicios y no separarse de ella por tal o cual consideración, ni mirar a derecha ni izquierda para descubrir excusas. El entendimiento es, además, un momento esencial de la educación: El hombre cultivado no se contenta con puntos de vista

oscuros e indeterminados, sino que aprehende los objetos en su determinada naturaleza, en tanto que el hombre grosero flota en la superficie, y a veces cuesta mucho trabajo hacerle comprender de qué se trata, y llevarle a fijar un punto determinado.

Tras las explicaciones que preceden, la idea lógica no debe ser entendida como una simple actividad subjetiva, sino como idea absolutamente universal; y, por tanto, como idea objetiva también, esto se extiende igualmente al entendimiento, que es la primera forma de lo lógico [...]. Mirado de este modo, el entendimiento interviene en todas las esferas del universo, y un objeto no puede alcanzar la plenitud de su existencia sin que el entendimiento desempeñe el papel que le es propio [diferenciar, limitar]. Esto se aplica sobre todo al arte, a la religión y a la filosofía.

Así, en *el arte* el entendimiento interviene, por ejemplo, manteniendo y representando las diversas formas de la belleza en su diferenciación. Es condición de la belleza de un drama que los caracteres de los diferentes personajes sean trazados con toda la precisión y finura que piden, como también que los fines e intereses diversos sean claramente representados. Si consideramos el campo de *lo religioso*, veremos cómo la mitología griega, haciendo abstracción de las otras diferencias del contenido y del modo de concebirlo, aventaja a la del Norte porque sus dioses revisten una forma determinada y plástica, mientras que en la última se desvanecen unos en otros en concepciones confusas. En fin, que *la filosofía* no puede prescindir del entendimiento, apenas hay necesidad de notarlo tras la explicaciones precedentes. La filosofía es la que debe aprehender cada pensamiento en su mayor precisión, y no dejar nada en la indeterminación o vaguedad.

Pero hay que añadir también que el entendimiento no debe traspasar sus límites, y que, lejos de constituir la esfera más alta, está en la esfera de lo finito, y llegando a su extremo se cambia en su contrario. Es propio de la juventud lanzarse a abstracciones, mientras que el hombre experto no se deja seducir por planteamientos como el de «o esto o aquello», sino que se atiene a la naturaleza concreta [matizada, compleja] de las cosas.

B) MOMENTO DIALÉCTICO

§ 81. El momento dialéctico constituye ese aspecto especial en que las determinaciones finitas se suprimen ellas mismas pasando a su contrario.

1. El momento dialéctico, cuando es considerado separadamente por el entendimiento produce, sobre todo en el conocimiento científico, el escepticismo que no contiene como resultado de la dialéctica más que la pura negación.

2. Se considera ordinariamente la Dialéctica como un arte exterior que produce arbitrariamente la confusión de nociones determinadas y una apariencia de contradicción, de tal suerte que esta apariencia no tiene realidad y que lo verdadero reside, por el contrario, en el entendimiento y sus clasificaciones. Otras veces se considera la dialéctica como el balanceo de un razonamiento que avanza y retrocede, y cuya vaciedad disimula con ingenio. Pero la dialéctica constituye precisamente la naturaleza propia y verdadera de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general.

La dialéctica es el tránsito inmanente de un término a otro, tránsito en que lo exclusivo y limitado del entendimiento muestra que lo son, es decir, que contienen su propia negación. Lo propio de toda cosa finita es suprimirse ella misma. Por consiguiente, la dialéctica, el alma viva de todo desarrollo científico, es el único principio que introduce en el contenido de la ciencia la [verdadera] conexión inmanente y la necesidad, y que lo eleva, no de un modo extrínseco, sino real, por encima de lo finito.

A.— Es muy importante aprehender y entender el momento dialéctico. Él es en la realidad el principio de todo movimiento, vida y actividad, y el alma de todo verdadero conocimiento científico. No detenerse en las determinaciones abstractas del entendimiento no parece a nuestra conciencia ordinaria sino una especie de equidad, «vivir y dejar vivir» como se dice, de tal modo que uno viva y otros también. La verdad es que lo finito no recibe su limitación del exterior, sino que se suprime en virtud de su propia naturaleza y pasa él mismo a su contrario. Por ejemplo, cuando se dice que el hombre es mortal, se considera la muerte como algo que tiene su razón en circunstancias exteriores y, según esto, habría en el hombre dos propiedades particulares, la de vivir y también la de morir. Pero lo acertado es considerar la vida como tal llevando en sí misma el germen de la muerte, y lo finito en general llevando también su contradicción, y por lo tanto, suprimiéndose él mismo.

Además, no se debe confundir la dialéctica con la sofística, cuya esencia consiste precisamente en afirmar y hacer valer las determinaciones del entendimiento en su estado aislado, así como lo que demanda el interés momentáneo del individuo y de su posición. La dialéctica se distingue en esencia de este modo de razonar, porque lo que considera es precisamente la naturaleza íntima de las cosas, demostrando así la finitud de las calificaciones exclusivas del entendimiento. Por lo demás, no es un principio nuevo en filosofía: entre los antiguos, se atribuye a Platón su invención. En Sócrates, en armonía con el carácter general de su filosofía, lo que domina en su dialéctica es aún *la forma subjetiva*, la de la ironía. Dirige sobre todo sus preguntas contra la conciencia ordinaria en general, y contra los sofistas en particular.

Pero Platón demuestra dialécticamente en sus diálogos científicos la finitud de las clasificaciones del entendimiento. Por ejemplo, en el *Parménides* deduce de un lado lo múltiple a partir de lo uno, y demuestra por otro cómo la naturaleza de lo múltiple consiste en determinarse como uno.

En nuestros días es a Kant principalmente a quien se debe el haber sacado del olvido, y honrado, a la dialéctica, y esto por sus antinomias, en que no se trata de una simple oscilación de razonamientos y de un hecho puramente subjetivo, sino en las que se demuestra cómo toda determinación del entendimiento, tomada en sí misma y separadamente, se cambia inmediatamente en su contrario.

Ahora, frente al entendimiento que dirige todos sus esfuerzos contra la dialéctica, se puede mostrar que ésta no existe sólo en la conciencia filosófica, sino en cualquiera otra, así como en la experiencia universal. En efecto, se puede hallar en todo cuanto nos rodea ejemplos de la dialéctica. Sabemos que todo ser finito, en vez de

tener en sí mismo su fundamento y razón última, es variable y pasajero, lo cual significa que es virtualmente otro que él mismo, que se encuentra como impulsado más allá de lo que es inmediatamente, y que se *transforma* en su contrario.

Podemos decir de la dialéctica *en sentido objetivo* que su principio corresponde a la representación del poder divino [a la Providencia]. Decimos que toda cosa finita está sometida a su destino y tenemos así la intuición de la dialéctica como poder universal irresistible ante el cual nada, por sólido que pudiera parecer, podrá subsistir. Sin duda esta determinación no agota la profundidad de la esencia divina, de la noción de Dios, pero no por eso deja de constituir un momento esencial de la conciencia religiosa.

Además, la dialéctica se afirma en todas las esferas y formas de la naturaleza y del espíritu, por ejemplo en la constitución de los elementos físicos, y en el cambio meteorológico. El mismo principio [cambiar a su contrario] constituye el fundamento de todos los demás procesos de la Naturaleza, por el cual ésta es también estimulada a elevarse por encima de sí misma.

En cuanto a la presencia de la dialéctica en el mundo del espíritu, y más particularmente en el dominio del derecho y de la vida social, bastará recordar cómo la experiencia universal nos enseña que en un Estado, una acción llevada a su extremo límite se cambia ordinariamente en su contraria, dialéctica que a veces es confirmada por adagios tales como *summum ius, summa iniuria*, por el cual se quiere significar que el derecho abstracto llevado a su límite se convierte en injusticia. Se ve también cómo en la esfera política los extremos de la anarquía y del despotismo se engendran uno a otro. La vida moral en su forma individual nos presenta también esta conciencia de la dialéctica en las conocidas palabras «cuanto más se sube, más dura será la caída».

Incluso la filosofía, que tiene el conocimiento como objeto, contiene el escepticismo como uno de sus movimientos, es decir, como momento dialéctico; sólo que la filosofía no se detiene en el resultado negativo como hace el escepticismo. Éste desconoce su resultado porque no ve sino una negación simple, es decir, abstracta. Pero un término negativo es al mismo tiempo, y precisamente en cuanto resultado, un término positivo porque contiene, absorbido en él, aquello de lo cual resulta y no existiría sin ello. Ésta es la determinación fundamental de la tercera forma de la idea lógica, a saber, de la forma especulativa o de la razón positiva.

C) Momento especulativo

§ 82. El momento especulativo o de la razón positiva aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición; esto es, la afirmación contenida en su conciliación [superación] y en su transición de una a otra.

1º La dialéctica tiene un resultado positivo, porque tiene un contenido determinado o, si se quiere, porque su resultado no es una negación abstracta y vacía, sino la negación de ciertas determinaciones que están contenidas en el resultado, precisamente porque éste no es una negación inmediata sino resultado de un proceso.

2º Por consiguiente, aunque este momento racional sea un momento pensado y abstracto, es al mismo tiempo concreto porque no es una unidad simple y formal, sino la *unidad de determinaciones diferentes*. El objeto de la filosofía no son en modo alguno las abstracciones vacías o el pensamiento formal, sino el pensamiento concreto.

3º La lógica especulativa contiene la del entendimiento y se la podría cambiar por ella *sólo con separar el elemento dialéctico y el racional*. Vendría a ser así lo que es la lógica ordinaria: una descripción de determinaciones del pensamiento, puestas juntas, a las cuales se les concede un valor infinito en su finitud.

A.— Según su contenido, la razón dista tanto de ser propiedad exclusiva de la filosofía que puede decirse que existe para todos los hombres, sea cualquiera su educación y cultura. En este sentido se ha definido al hombre desde la Antigüedad como un ser dotado de razón. En un sentido el hombre tiene, ante todo, la conciencia del ser racional en tanto que tiene el conocimiento de Dios y se lo representa como el ser absolutamente determinado por sí mismo. De este modo tiene un ciudadano el conocimiento de su país y de sus leyes, en tanto que este conocimiento es el del ser racional; porque su país y sus leyes tienen para él un valor general al que somete su voluntad individual.

Ahora bien, el ser especulativo en general no es más que el ser racional y el ser racional positivo en cuanto es pensado. Ordinariamente se emplea la palabra «especulación» en un sentido muy vago, y al mismo tiempo subordinado, entendiendo simplemente de un lado que hay que ir más allá de lo que se tiene delante, y de otro, que lo que forma el contenido de la especulación es, ante todo, un momento puramente subjetivo que, sin embargo, no debe quedar como tal sino que debe realizarse y objetivarse. Aquellos mismos que se tienen por instruidos nos hablan a veces de la especulación así, entendiendo que un cierto modo de concebir los diferentes estados y relaciones de la naturaleza o del espíritu puede ser, especulativamente, muy bello y justo, pero que no coinciden con la experiencia, ni es posible que tales concepciones se establezcan en la realidad. Pero, por el contrario, la especulación en su significación verdadera, ya como proceso previo y provisional, ya como definitivo, no es un proceso puramente subjetivo, sino más bien el que contiene las oposiciones en que el entendimiento se detiene y, por lo tanto, también la oposición del sujeto y del objeto, que las contiene como momentos, que se las apropia y que se afirma, pues, como principio concreto y como totalidad. Eso hace que la proposición no pueda expresar el contenido especulativo. Así, la proposición «lo absoluto es la unidad del sujeto y del objeto», es exacta, pero exclusiva en cuanto sólo expresa la unidad, cuando de hecho el sujeto y el objeto no son solamente idénticos sino diferentes.

[...] El pensamiento racional como tal es precisamente el que contiene a los contrarios como momentos ideales. Todo lo que es racional puede, pues, ser llamado místico, pero sólo en el sentido de que excede los límites del entendimiento y no porque se deba considerar como inaccesible e incomprensible al pensamiento.

Lógica, Editorial Aguilera.

Ejercicios

1. Caracteriza brevemente los tres momentos de lo lógico.
2. Haz un esquema del momento abstracto-intelectual.
3. ¿Cuál es la función del entendimiento en el arte, religión y filosofía?
4. ¿Cuáles son las consecuencias negativas del momento dialéctico, si se considera superficialmente?
5. Busca tres definiciones que da Hegel en el § 81, escríbelas separadamente y comenta una de ellas, poniendo algún ejemplo.
6. Repasa el método de Sócrates, para contraponerlo al de los sofistas.
7. Hegel ha aludido a la dialéctica platónica. Explica la diferencia entre aquélla y la hegeliana.
8. Aclara la diferencia entre la forma subjetiva y la objetiva de la dialéctica.
9. ¿En cuántas esferas se da la dialéctica? Busca ejemplos adecuados en cada una de ellas.
10. Momento especulativo: ¿cuál es la función de la razón positiva?
11. Define las palabras: razón, especulación, subjetivo, objetivo.
12. ¿Qué significan esos términos para Hegel?
13. Esquematiza el § 82 y su Adición.
14. ¿Por qué las proposiciones de la lógica formal no pueden expresar bien el contenido especulativo, que incluye la dialéctica?
15. Explica, al modo hegeliano, nuestro refrán «No hay mal que por bien no venga».

TEXTO 2: FORMULACIÓN BREVE DE LA DIALÉCTICA

[...] El pensamiento no especulativo tiene su derecho, que es válido pero no es suficiente. Que la forma de la proposición [A es B] se supere no debe ocurrir sólo de modo inmediato, por el simple contenido de la proposición, sino que este movimiento de los opuestos debe expresarse; debe exponerse este retorno del concepto a sí mismo. Este movimiento, que en otras condiciones haría las veces de demostración, es

el movimiento dialéctico de la proposición misma. Solamente él es lo especulativo real, y sólo su expresión constituye la exposición especulativa.

[...] El entendimiento esquemático ni siquiera siente la necesidad de ello; si la sintiera, se abstendría de su esquematización o, por lo menos, sabría que es una simple indicación del contenido y que ésta no nos aporta la realidad del contenido. El entendimiento formal deja al cuidado de otros añadir esto, que es lo fundamental. En vez de penetrar en el contenido inmanente, pasa siempre por alto el todo y se halla por encima de la existencia singular de la que habla, es decir, ni siquiera llega a verla. El conocimiento científico, en cambio, exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él. Sumergido en la materia y en su movimiento, dicho conocer retorna a sí mismo, aunque no antes de que el cumplimiento o el contenido, simplificándose en la determinación, descienda por sí mismo para convertirse en un aspecto de su existencia y transcienda a su verdad superior. De este modo, el todo simple que se había perdido de vista a sí mismo, emerge desde la riqueza en que su reflexión parecía perdida.

Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, pp. 43 y 36, de la edición de FCE. Edición didáctica en Alhambra, pp. 116 y 106.

[Un ejemplo del propio Hegel]

El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es negado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser de la planta, mostrándose él como la verdad de ésta. Esas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de excluirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo [...].

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello estriba precisamente su naturaleza, que es la de ser real, sujeto, o devenir de sí mismo. Aunque parezca contradictorio el afirmar que lo absoluto debe concebirse esencialmente como resultado, basta pararse a reflexionar un poco para descartar esta apariencia de contradicción.

Prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, FCE, pp. 8 y 16. Edición didáctica en Alhambra, pp. 66 y 79.

[Lee además los párrafos del texto 11 anteriores a la «DIVISIÓN»]

Ejercicios

1. Los juicios de la lógica formal son insuficientes para Hegel. ¿Qué les falta? Recuerda lo leído en el § 82.
2. El entendimiento esquematiza demasiado. ¿Qué debe hacer el verdadero conocimiento científico?
3. Lee más adelante, en la obs. al § 48, un párrafo que puede ayudarte.
4. En vez del ejemplo de la flor, busca uno de la vida cultural que puedas interpretar dialécticamente.
5. ¿Cómo explica Hegel que «lo verdadero es el todo»?

II. REFERENCIA DE HEGEL A LOS SISTEMAS ANTERIORES

Cuando Hegel revisó la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en compendio, para su empleo con sus lecciones, amplió su estudio del racionalismo, del empirismo y de Kant. Y lo mantuvo en la revisión preparada para la 3ª edición, en 1830. Esto nos indica que le seguía pareciendo una buena introducción a su propio pensamiento, a «sus lecciones». Por eso también nosotras colocamos estos textos al comienzo, tras la Dialéctica. A esos sistemas dedicó más páginas que en el compendio, como es natural, en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, que mencionaremos en los últimos fragmentos de esta antología de Hegel.

TEXTO 3: REFERENCIA AL RACIONALISMO

§ 26. La primera relación del pensamiento con el objeto consiste en ese proceso espontáneo en que se parte de la creencia de que es posible alcanzar la verdad por la reflexión, y de que ésta coloca ante la conciencia el objeto tal como es en realidad. En esta creencia, la inteligencia se aplica a los objetos, reproduce el contenido de las sensaciones y de las intuiciones para hacer de él el contenido del pensamiento, y en-

cuentra su satisfacción en este contenido como si expresara la verdad, sin tener conciencia todavía de las oposiciones del pensamiento consigo mismo.

§ 27. Puede interesarnos señalar el límite de esta posición filosófica, que se encuentra impotente para salir de las determinaciones finitas, para conciliar las oposiciones. Es la metafísica que concibe el objeto de la razón según el entendimiento. Esta filosofía, en su forma más cercana a nosotros, es la metafísica tal como ha sido concebida antes de Kant.

§ 28. Parte del supuesto de que lo que es, es conocido en su esencia por el pensamiento —y en este aspecto se coloca por encima de la filosofía crítica que ha venido tras ella—, y no somete a examen el contenido y el valor propio de las determinaciones del entendimiento, que son tomadas en su existencia abstracta y se las considera aptas para formar los predicados de la verdad.

A.— Esa antigua metafísica partía de esta creencia: el pensamiento aprehende el *en sí* de las cosas, y las cosas no son en su verdad sino en tanto que son pensadas. Este punto de vista es opuesto al resultado de la filosofía kantiana.

Pero, por lo que concierne al procedimiento de aquella metafísica, hay que observar que no se eleva por encima del entendimiento. Toma las determinaciones del pensamiento de un modo inmediato y el valor que les concede es el de ser predicados de lo verdadero. Ahora bien, cuando se trata del pensamiento se debe distinguir el pensamiento finito, según el entendimiento, del pensamiento racional, infinito. Las determinaciones, tal como ellas son de un modo inmediato, en el estado individual, son finitas. Pero lo verdadero es lo infinito en sí mismo, que lo finito no podrá expresar y colocar ante la conciencia. La expresión *pensamiento infinito* podrá parecer singular a quien no pueda libertarse de la opinión de estos últimos tiempos, según la cual el pensamiento siempre es finito. Hablando abstractamente, lo finito es lo que tiene un límite, consiste en una relación con su contrario, que es su negación y su limitación. Pero el pensamiento permanece en sí mismo, está en relación consigo mismo y se tiene a sí mismo por objeto. Cuando mi objeto es un pensamiento, estoy en relación conmigo mismo. El objeto en general, es un contrario, un ser negativo enfrente del yo. Pero el pensamiento como tal, en la pureza de su naturaleza, no tiene límites. Sólo es finito cuando se detiene en las determinaciones limitadas y les concede el valor de últimos principios. Por el contrario, el pensamiento infinito [que llamaremos] especulativo, es también determinado pero al mismo tiempo determinante, pensamiento que pone él mismo el límite y suprime así esta imperfección.

No se debe concebir la infinitud de la manera corriente, como un movimiento abstracto e indefinido. El pensamiento de la antigua metafísica es un pensamiento finito que se mueve en determinaciones cuyos límites considera como fijos e infranqueables, y tales que no se les podría negar por segunda vez. Así se pregunta: ¿Dios existe? y considera la existencia como un elemento completamente positivo, como lo que hay de más alto y más perfecto. Veremos después que la existencia no es sólo un término positivo, sino que es una determinación demasiado ínfima para expresar la idea, e inadecuada a la naturaleza de Dios. Se plantea también la cuestión de la fini-

tud o infinitud del mundo. Aquí se colocan una enfrente de la otra, manteniendo su diferencia, aunque es fácil ver que cuando se la distingue así la infinitud, que debería ser el todo no es sino un lado, y está limitada por lo finito. Pero una infinitud limitada, es ella misma finita.

Por consiguiente, el punto importante para la antigua metafísica era saber si había que agregar al objeto de sus indagaciones predicados como los anteriores. Pero estos predicados son determinaciones limitadas del entendimiento, que sólo expresan algo parcial, y no lo verdadero. Hay que observar que este procedimiento consiste en añadir un predicado al objeto que se debe conocer, pero los predicados se agregan de un modo exterior. El verdadero conocimiento de un objeto debe determinarse él mismo, sacando de sí sus predicados, y no debe recibirlos de fuera. Cuando se procede por esta adjunción de predicados se tiene el sentimiento de que son inagotables. Así, los orientales llaman con razón a Dios el ser de infinitos nombres, pues el sentimiento no encuentra satisfacción en ninguno de ellos. Las cosas finitas deben ser determinadas con ayuda de predicados finitos y el entendimiento halla aquí su lugar legítimo. Él, que es también limitado, no puede conocer más que la naturaleza de lo limitado.

Pero no se pueden determinar los objetos de la razón con tales predicados finitos, y el defecto de la antigua metafísica consiste en querer hacerlo de este modo.

§ 29. Semejantes predicados, tomados en sí mismos constituyen un contenido limitado, y ya se ve que no son adecuados a la riqueza de la representación de Dios, de la naturaleza, del espíritu, etc., y que no podrían agotarla. Además, como son predicados de un solo y mismo sujeto, están de una parte unidos entre sí, pero de otra son diferentes por su contenido, de tal modo que están colocados cada uno junto a los otros de un modo exterior.

§ 32. Esta metafísica es un dogmatismo, porque conforme a las determinaciones finitas del entendimiento ha de suponer que de dos predicados opuestos, uno debe ser verdadero y el otro falso. En el sentido estricto de la palabra el dogmatismo consiste en detenerse en una de las determinaciones exclusivas del entendimiento, descartando la otra. Esto es lo que se expresa por lo uno o lo otro absoluto, según lo cual se dice por ejemplo que el mundo es finito o infinito, entendiendo que es uno u otro. Lo verdadero, el ser especulativo, es precisamente lo que no contiene una determinación exclusiva y no es agotado por ella, sino que contiene, como totalidad, en su unidad a esas determinaciones que el dogmatismo mantiene separadas y reconoce como verdaderas en ese estado de separación.

[...] En cambio, el idealismo de la filosofía especulativa, aprehendiendo el todo, se eleva por encima de aquel exclusivismo, al comprender que las determinaciones no tienen valor separadamente. El idealismo se produce ya en nuestra conciencia ordinaria: así es como decimos que las cosas sensibles son cambiantes, lo cual quiere decir que el no ser les conviene tanto como el ser. Somos más obstinados cuando se trata del entendimiento, porque nos representamos sus determinaciones como algo más fijo, incluso con una fijeza absoluta. Las consideramos separadas una de otra por un

abismo, de tal modo que jamás pueden alcanzarse. Pero la obra de la razón consiste en franquear esos límites fijados por el entendimiento.

Ejercicios

1. ¿Qué significa «determinaciones finitas» para Hegel?
2. Explica a tu manera el pensamiento del entendimiento y el pensamiento racional.
3. ¿Qué expresa Hegel con la frase «cuando se procede por adjunción de predicados se tiene el sentimiento de que son inagotables»?
4. Compara lo que él llama dogmatismo y su propia posición, el idealismo especulativo.
5. ¿Qué valora del racionalismo?
6. Reflexiona acerca de «la obra de la razón consiste en franquear los límites fijados por el entendimiento».

TEXTO 4: REFERENCIA AL EMPIRISMO

§ 37. La necesidad de encontrar un contenido concreto frente a las teorías abstractas, que no saben pasar de sus generalidades a lo determinado y a lo particular, y la de tener un punto de apoyo sólido, ha llevado a elaborar otra posición filosófica, el empirismo, que en vez de buscar lo verdadero en el pensamiento mismo, lo busca en la experiencia, en lo que está presente a la percepción externa e interna.

§ 38 Obs. Un principio importante encontramos en el empirismo: que lo verdadero debe existir en la realidad y conocerse por la percepción. Pero el empirismo consecuente, circunscrito como está en los límites de lo finito, niega el ser suprasensible, o al menos su conocimiento, y no deja al pensar más que la abstracción, la generalidad e identidad formales. El error fundamental de todo empirismo científico es siempre éste: que al emplear las categorías metafísicas de materia, fuerza, uno, múltiple, universal, infinito, etc., y unirlas y combinarlas, ignora que contiene él mismo una metafísica, y emplea estas categorías y sus relaciones de una manera irreflexiva e inconsciente.

A.— No se puede desconocer lo que hay de legítimo en este grito del empirismo: hay que dejar de correr tras abstracciones, hay que mirar en derredor, aprehender lo presente en el hombre y en la naturaleza y contentarse con esto. Es cierto que el

ser exterior es virtualmente lo verdadero, que la determinación infinita a la que aspira la razón está en el mundo. Pero no encontramos la verdad bajo la forma particular y sensible porque la percepción es siempre un hecho individual y pasajero. El conocimiento no puede detenerse en ella, y busca en el ser percibido el elemento universal y permanente. Y esto permite el tránsito de la simple percepción a la experiencia. En ella el empirismo se sirve, sobre todo de la forma analítica. La percepción nos ofrece un ser múltiple y concreto. El análisis descompone este ser y hace de él una rosa cuyos pétalos se arrancan; separa y desune elementos que han crecido juntos, y no les añade sino la actividad subjetiva del analizar. Sin embargo, el análisis es la marcha que va del momento inmediato de percibir hasta el pensar, porque, al separarlas, las determinaciones que se han reunido en el objeto toman la forma de lo universal.

Pero se engaña el empirismo cuando, descomponiendo el objeto, cree que lo deja tal como era; porque de hecho cambia un ser concreto en un ser abstracto. El ser vivo es así cambiado en un ser sin vida, y sin embargo, para aprehender lo verdadero esta división debe existir, y el propio espíritu es el principio de la división; pero ésta es sólo un aspecto, y el punto esencial consiste en la conexión de los elementos divididos.

Para el empirismo lo verdadero es el ser exterior, y aunque se admitiera en él lo suprasensible, el conocimiento de este ser no podría adquirirlo por haberse encerrado en los límites de la percepción. Este principio, desarrollándose, ha producido el materialismo, para el cual la materia constituye el ser verdaderamente objetivo. Pero la materia misma es ya un elemento abstracto que, en cuanto tal, no puede caer bajo la percepción. Y sin embargo, ese momento abstracto de la materia debe ser el fundamento de toda existencia sensible (ser sensible: es la absoluta individualización en sí misma, y por tanto, la esfera de la exterioridad).

§ 39. Se ha observado con razón que, en lo que se llama experiencia, la cual debe distinguirse de la simple percepción de hechos individuales, hay dos elementos: uno es una materia múltiple e individualizada al infinito y otro la determinación de la universalidad y de la necesidad. El empirismo muestra bien la existencia de un gran número de percepciones semejantes, pero lo universal es otra cosa que el gran número. También muestra los cambios que se suceden o la percepción de objetos yuxtapuestos, pero no puede mostrar la necesidad de su conexión. Así que, debiendo ser la percepción en esta doctrina el fundamento de la verdad, lo universal y lo necesario serán algo ilegítimo, una especie de contingencia subjetiva, un simple hábito cuyo contenido podrá ser éste u otro.

Obs. Una consecuencia importante se deriva de este modo empirista de considerar la ciencia: el derecho, las leyes morales y políticas, así como el contenido de la religión no son más que cosas contingentes, destituidas de todo valor objetivo y de toda verdad interior.

El escepticismo de Hume, al cual se refiere lo anterior, debe distinguirse del escepticismo griego: Hume pone como fundamento de la verdad lo empírico, el sentimiento, la intuición, y rechaza los principios y leyes generales del pensamiento, apoyándose en

que no son justificables por la percepción sensible. El antiguo escepticismo, por el contrario, lejos de erigir en principio de la verdad el sentimiento y la intuición, dirigía sus ataques contra el ser sensible.

Ejercicios

1. ¿Qué le reprocha Hegel al empirismo?
2. ¿En qué consistía la crítica de Hume a la metafísica tradicional?
3. ¿Qué función le asignaba al hábito?
4. Define el escepticismo y expresa la diferencia entre el antiguo y el de Hume. Busca las razones alegadas en cada posición.
5. ¿Qué valora Hegel del empirismo?
6. Intenta explicar «Lo universal es otra cosa que el gran número».

TEXTO 5: REFERENCIA A KANT

§ 40. La filosofía crítica tiene en común con el empirismo el considerar la experiencia como fundamento del conocimiento. Pero, para Kant el conocimiento se detiene en el fenómeno y no alcanza la verdad.

§ 41. Ante todo, somete a examen el valor de los conceptos del entendimiento que se emplean en metafísica, en otras ciencias y en el uso ordinario de la inteligencia. Sin embargo, esta crítica no abarca el contenido y la relación recíproca de las determinaciones del pensamiento, sino que las considera según la oposición de objetividad[1] y subjetividad. La primera significa aquí el elemento que constituye la universalidad y la necesidad, es decir, el *a priori*, como le llama. Pero la filosofía crítica aumenta la oposición de tal modo que el conjunto de la experiencia, es decir, ambos elementos, vienen a concentrarse en la subjetividad, y no queda enfrente de ésta más que la *cosa-en-sí*.

A.— Sin duda es un progreso importante haber sometido a examen las determinaciones de la antigua metafísica. Por otra parte la filosofía kantiana se ha propuesto indagar hasta qué punto las formas del pensamiento son aptas para llegar al conocimiento de la verdad. Y ha sentado como principio fundamental de su doctrina que, antes de conocer, hay que examinar la facultad de conocer. Lo que hay de justo en este punto

1. Aquí equivale a «lo científico».

de vista es que las formas del conocimiento son también objeto de conocimiento. Pero se desliza aquí una confusión: querer conocer antes de conocer, no querer entrar en el agua antes de haber aprendido a nadar. Por consiguiente, el examen de las formas del pensamiento es él mismo un pensamiento; la actividad del pensar y su crítica vienen a unirse en el conocimiento, porque son el objeto y la actividad del sujeto mismo.

Esta actividad del pensamiento es la que, como dialéctica, va a llevar más lejos el objeto de nuestra indagación, y sobre ella diremos aquí, de pasada, que no se la debe considerar como añadida desde fuera a las determinaciones del pensamiento, sino por el contrario como constituyendo su elemento esencial e íntimo.

La indagación kantiana de las categorías adolece esencialmente del defecto de no considerarlas en sí y para sí, sino solamente desde el punto de vista de saber si son objetivas o subjetivas. El uso corriente de la palabra *objetivo* entiende por tal lo que existe fuera de nosotros y nos llega por la percepción. Kant niega que las determinaciones del pensamiento, la categoría de causa y efecto, por ejemplo, sean objetivas en el sentido anterior, es decir, niega que sean dadas en la percepción, y las considera por el contrario pertenecientes al pensamiento mismo, o a la espontaneidad del pensamiento y en este sentido como subjetivas. Sin embargo, Kant llama objetivo al ser «pensado», o con más precisión, a lo universal y necesario; y subjetivo al ser «sentido». Ha llamado objetivo a lo que es conforme el pensamiento, y ha tenido razón al llamado así. En cambio, lo que es percibido sensiblemente es subjetivo porque no tiene en sí su punto de apoyo, porque es variable y pasajero, frente al pensamiento que posee la eternidad, y que subsiste por su virtud interna.

Pero es preciso observar que la objetividad kantiana del pensamiento no es ella misma sino una objetividad subjetiva en el sentido de que, aunque nuestros pensamientos sean, según Kant, determinaciones generales y necesarias, no son sin embargo más que *nuestros* pensamientos, y se distinguen por un abismo infranqueable de la cosa-en-sí. Por el contrario, yo afirmo que lo que constituye la verdadera objetividad del pensar es que no son simplemente nuestros pensamientos, sino que constituyen también el en-sí de las cosas y del mundo objetivo en general.

Objetivo y subjetivo son expresiones cuyo uso frecuente puede traer confusión. Según lo estudiado antes, la objetividad se entiende de tres maneras: 1) expresa el ser que existe exteriormente, a diferencia del ser subjetivo, producto de la opinión, de la imaginación, etc.; 2) expresa lo universal y lo necesario, según la significación que ha recibido de Kant, a diferencia de los elementos particulares y subjetivos que pertenecen a la sensibilidad, y 3) tiene la significación que acabamos de recordar del en-sí pensado, de lo que está ante nosotros, a diferencia de lo que sólo es pensado por nosotros y por tanto se distingue de las cosas mismas, o de la cosa-en-sí.

§ 42 A.— Kant enseña que las categorías tienen su fuente en el yo, y que por consiguiente el yo es el que procura las determinaciones de universalidad y necesidad.

Podría parecer muy extraño a la conciencia natural que las categorías deban ser consideradas sólo como propias de nosotros, como elementos subjetivos. Lo que hay aquí de verdadero es que aquéllas no están contenidas en la sensación inmediata. Por ejemplo, cuando consideramos dos hechos relacionados como causa y efecto, lo que se percibe son los dos hechos distintos que se suceden en el tiempo; pero que uno sea la causa y el otro el efecto, su conexión causal, eso sólo es percibido o aprehendido por el pensamiento. Si categorías como unidad, causa, etc., son de la esfera del pensamiento, de aquí no se sigue en manera alguna que sean solamente determinaciones nuestras y que no lo sean también de los objetos. Sin embargo, así las concibe Kant, y su filosofía es idealismo subjetivo porque el yo, el sujeto cognoscente, proporciona tanto la forma como la materia del conocimiento; la forma [las categorías] la pone como yo pensante, y la materia [los datos sensibles captados en el espacio y en el tiempo] la ha aportado en cuanto es un yo sentiente.

§ 43 A.— La doctrina según la cual las categorías son conceptos vacíos tiene esto de verdadero: que es preciso no detenerse en ellas y en su totalidad —la idea lógica— sino, por decirlo así, ir adelante y elevarse a las esferas reales de la naturaleza y el espíritu. No convendrá, sin embargo, representarse este ir adelante como si entonces la idea lógica recibiese un contenido extraño y que le llegase desde fuera, sino como un movimiento engendrado por la actividad propia de la idea lógica, que se desarrolla ulteriormente como naturaleza y como espíritu.

§ 44. Se sigue de aquí que las categorías no pueden ser, según Kant, determinaciones de lo absoluto, porque lo absoluto no cae bajo la percepción [a la que tenían que aplicarse]. Y en cuanto al entendimiento o conocimiento por categorías, es incapaz de aprehender las cosas en sí.

§ 45 A.— Kant ha sido el primero que ha señalado de una manera clara la diferencia del entendimiento y de la razón, asignando al primero por objeto lo finito y lo condicionado, y a la segunda lo infinito e incondicionado. Aun reconociendo un resultado muy importante de la filosofía crítica —haber puesto en claro la finitud del entendimiento que se apoya sobre la experiencia, y haber mostrado que el fenómeno es el contenido de ese conocimiento—, no debemos pararnos en este resultado negativo y reducir la incondicionalidad de la razón a alcanzar la identidad abstracta del ser igual a sí mismo, sin diferencias. Elevar de este modo la razón por encima de lo finito y condicionado, hace de ella en realidad un ser también finito y condicionado, porque el verdadero infinito no es un simple *más allá* de lo finito, sino que lo contiene como un momento subordinado. Esto se aplica igualmente a *la idea*, que Kant ha ensalzado reivindicándola para la razón y distinguiéndola de las determinaciones abstractas del entendimiento y de las representaciones puramente sensibles que, en la vida ordinaria, se acostumbra a llamar ideas. Pero en relación a ellas también se ha detenido en el punto de vista negativo y en el puro *deber ser*. De todos modos, haber considerado como simples fenómenos los objetos de nuestra conciencia inmediata, es un resultado muy importante que se debe a la filosofía de Kant.

La conciencia natural, es decir, sensible, considera los objetos que se ofrecen a su conocimiento como apoyados sobre sí mismos y como independientes en su existencia

individual; y si hay entre ellos relaciones mutuas y si se condicionan unos a otros, no considera esta dependencia recíproca como un lazo propio de su esencia, sino como algo exterior. Por el contrario, se debe admitir que los simples fenómenos, de los que tenemos un conocimiento inmediato, no tienen su razón de ser en sí mismos sino en otro principio. Según la filosofía kantiana, *el en sí* es una esfera que no podemos alcanzar. La conciencia natural se ha alzado, con razón, contra este *idealismo subjetivo*, para el cual el contenido de nuestra conciencia es un contenido puesto por nosotros.

De hecho, la verdadera relación es ésta: las cosas que conocemos de un modo inmediato son fenómenos, no solamente para nosotros, sino en sí mismas, y la cualidad esencial de las cosas finitas consiste en tener la razón de su ser, no en sí mismas, sino en la idea divina universal. Este modo de concebir las cosas es también un idealismo, pero a diferencia del subjetivo de Kant, debe ser designado con el nombre de *idealismo absoluto*. El cual se eleva muy por encima de la realidad de la conciencia natural, pero su contenido no es patrimonio exclusivo de la filosofía sino también de toda conciencia religiosa.

§ 46. Para determinar el infinito, o la cosa en sí, la razón —según Kant— no tiene otro medio que las categorías, pero excede sus límites y deviene transcendente.

§ 47 y Obs. Ahora bien, la insuficiencia de estas formas del pensar no procede, ni aún para la conciencia ordinaria, de que sean pensamientos, sino de que sean pensamientos que no contienen la verdad en sí y para sí. Cuando el pensamiento y el fenómeno no coinciden en todos sus puntos, se trata de saber cuál de los dos es el defectuoso. En el idealismo kantiano, por lo que concierne al lado racional, el defecto está en el pensamiento y su insuficiencia nace de que no es adecuado a la percepción y a la conciencia que se encierra en la percepción. Es interesante ver cómo concibe Kant la aplicación de las categorías a lo incondicional, es decir, a la metafísica.

Lo primero que considera es *el alma*. Yo me reconozco siempre en mi conciencia a) como sujeto determinado; b) como ser individual abstractamente simple; c) como uno e idéntico bajo la multiplicidad de datos de la conciencia, y d) como ser que, en cuanto pensante, me distingo de lo que está fuera de mí.

Kant hace observar justamente que la antigua metafísica ponía en lugar de estas determinaciones empíricas las proposiciones: a) el alma es sustancia; b) es sustancia simple; c) en los diferentes tiempos de su existencia es numéricamente idéntica, y d) está en relación con las cosas que hay en el espacio. Para Kant hay un vicio en esta transición, el de confundir las determinaciones empíricas de la conciencia natural con las determinaciones puras del entendimiento —las categorías—. Por eso habla de *los paralogismos*.

A.— Son silogismos defectuosos por tomar en las dos premisas un mismo término en dos sentidos diferentes. Es razonable decir que no se deben predicar del alma términos tales como sustancial, simple, idéntica, pero no por el argumento de Kant, que la razón excedería sus límites, sino porque semejantes predicados abstractos del entendimiento son insuficientes para el alma, que es también otras cosas. Por ejemplo, al alma

le corresponde muy bien la identidad simple consigo misma, pero de un forma activa y que se va diferenciando en sí misma, mientras que el ser puramente simple, es decir, abstracto, es por eso mismo un ser sin vida. El resultado importante es que Kant, con su crítica de la anterior metafísica, haya eliminado estos predicados del alma y del espíritu. Pero el porqué de esta eliminación no es acertado.

§ 48. En cuanto al *mundo*, la razón al querer conocerlo cae en *antinomias*, es decir, en proposiciones opuestas concernientes a la misma cuestión, de tal modo que las dos parecen de igual necesidad [...].

Obs. Este pensar que la contradicción que las determinaciones del entendimiento introducen en la razón, es esencial y necesario, señala uno de los progresos más importantes y profundos de la filosofía contemporánea. Pero cuanto más profundo es este punto de vista, más superficial es la solución que se propone a la contradicción entre la tesis y la antítesis, como si fuese una mancha que no debe empañar la esencia del mundo, sino que se debe achacar a la razón pensante, a la esencia del espíritu. Asombra ver esta especie de humildad con la que, cuando se compara la esencia del mundo con la del espíritu, se afirma que no es el mundo, sino la esencia pensante de la razón, la que contiene la contradicción. Y de nada sirve esquivar la dificultad diciendo que la razón cae en contradicción al aplicar las categorías; porque a la vez Kant enseña que tal aplicación es necesaria, y que la razón no podría conocer sin servirse de ellas. Pero una razón que queda reducida a un pensamiento vacío e indeterminado, nada piensa. Reducir la razón a esto es, sin duda, desembarazarla de la contradicción, pero quitándole todo valor y contenido.

Además, se puede observar que la falta de un examen más profundo de las antinomias es lo que ha llevado a Kant a no reconocer más que cuatro. Ha llegado aquí presuponiendo, como en los paralogismos, la tabla de las categorías, ordenando las determinaciones del objeto bajo un esquema preparado de antemano, en vez de deducirlas del concepto mismo. Hay que observar, ante todo, que las antinomias no se encuentran solamente en los cuatro objetos cosmológicos, sino en todo objeto de toda especie, en toda representación, en todo concepto y en toda idea. Penetrarse de esta verdad y conocer las cosas en esta propiedad es la meta esencial de la investigación filosófica. Y esta propiedad es la que constituye el momento dialéctico.

A.— [...] Aunque se deba considerar la doctrina de las antinomias como un progreso muy importante —en cuanto ha descartado el dogmatismo de la metafísica del entendimiento, y ha llamado la atención sobre el movimiento dialéctico del pensamiento—, hay que indicar al mismo tiempo que Kant ha llegado así a un resultado negativo, a la imposibilidad de conocer la esencia de las cosas, y por eso la significación positiva de las antinomias se le escapa: la significación verdadera de éstas consiste en que todo ser real contiene determinaciones opuestas, y por consiguiente conocer un objeto según el concepto es adquirir la conciencia de ese objeto en cuanto unidad de determinaciones opuestas.

§ 49. El tercer objeto de la razón es *Dios*, que debe ser conocido, es decir, determinado por el pensamiento. Para el entendimiento toda determinación es un límite,

una negación, frente a la pura identidad. Esa identidad abstracta que aquí llamamos concepto, y el ser, son los dos momentos que la razón se esfuerza en unir: es el *ideal* de la razón.

§ 50. Esta unión admite dos caminos: se puede partir del ser y llegar a una abstracción del pensamiento, o por el contrario partir de esa abstracción y llegar al ser.

A.— En el primer caso, el ser como lo inmediato se presenta dotado de infinitas determinaciones, como un mundo concreto. Puede ser calificado ulteriormente como un número infinito de existencias contingentes (en la prueba cosmológica), o como un conjunto de infinitos fines y de relaciones entre ellos (en la prueba físico-teleológica). La objeción de Kant contra estas pruebas de la existencia de Dios se funda principalmente en que son inferencias, son una transición, y a esa elevación del pensamiento desde la intuición empírica hasta Dios, Kant opone el punto de vista de Hume, que declaraba inadmisible «pensar» las percepciones, es decir, concluir de ellas lo universal y necesario.

Obs. No se persuadirá a una inteligencia clara y sana, ni a la filosofía, de que [sólo] hay que partir de la intuición sensible para elevarse a Dios. Porque el hombre es un ser pensante y esta elevación no tiene por fundamento la simple percepción sensible, al modo de los animales, sino el pensamiento. La esencia, la sustancia, el poder universal y la finalidad del mundo, existen para el pensamiento, y sólo para el pensamiento. Lo que se llaman pruebas de la existencia de Dios no son sino descripciones y análisis de la marcha del espíritu, que es pensante y piensa lo sensible. La elevación, la ascensión desde lo finito a lo infinito, el salto que rompe la serie sensible para pasar a la esfera de lo suprasensible, todo esto es el pensamiento mismo, y sólo el pensamiento. Decir que este salto no debe darse, es decir, que no se debe pensar [...]. Las pruebas metafísicas son una descripción y una exposición imperfectas de la elevación del espíritu desde el mundo hasta Dios, porque no ponen de relieve el momento de la negación que late en esa transición, pues de que el mundo sea contingente se sigue que es un ser perecedero, sin verdadera realidad [...]. En cuanto al contenido que alcanza ese pensamiento que califica a Dios como sustancia o como esencia necesaria del mundo, o como causa final que lo gobierna, etc., no es adecuado a lo que se entiende y se debe entender por Dios, que es más que vida, es espíritu. La naturaleza espiritual es el más digno y verdadero punto de partida para el pensamiento de lo Absoluto, al menos en cuanto que el pensamiento necesita un punto de partida y quiere tomar aquel más cercano.

§ 51 B.— El otro camino de la unión pensamiento-ser en la que debe realizarse el ideal de la razón, parte de un momento abstracto del pensamiento y llega a una determinación en que no se tiene más que el ser. Es la prueba ontológica de la existencia de Dios. La objeción que el entendimiento dirige contra esta prueba es que el ser existente no se puede deducir y obtener por análisis del concepto.

Obs. La clave del éxito de la crítica kantiana a la prueba ontológica, es sin duda el ejemplo que presenta para hacer más sensible la diferencia entre el pensamiento y el ser: si no se considera más que el concepto, no hay diferencia entre cien monedas posi-

bles y cien monedas contantes y sonantes, mientras que hay una diferencia esencial para aquel que las debe poseer. Nada, en efecto, parece más evidente que esta proposición: que lo que yo pienso no tiene realidad porque yo lo piense. Dejando a un lado que podríamos considerar grosero el llamar concepto a cosas tales como cien monedas, aquellos que no se cansan de repetir, contra la idea filosófica, que el pensamiento y el ser son cosas diferentes, deberían suponer que los filósofos no lo ignoran. ¿Hay conocimiento más trivial que éste?

Pero se debería pensar también que, cuando se trata de Dios se tiene un objeto de muy distinta naturaleza que cien monedas o cualquier otra representación o concepto particular. De hecho, todo ser finito es esto y sólo esto: que su existencia es distinta de su concepto. Pero Dios es absolutamente el ser que no puede ser pensado más que como existente y cuyo concepto implica su existencia. Esa unidad es la que constituye el concepto de Dios. Aunque ciertamente sólo es todavía una determinación formal. Además, la observación trivial de que el pensamiento y el ser son cosas diferentes podrá, todo lo más, turbar el espíritu, pero no podrá detener en él ese movimiento por el cual va desde el pensamiento acerca de Dios a la afirmación de su existencia.

§ 52. Así pues, la razón, en esta teoría kantiana, no es otra cosa que pensamiento abstracto, que no nos proporciona otra cosa que una unidad formal que simplifica y sistematiza los datos de la experiencia. Es un canon de la verdad, no un instrumento, y no puede fundar la ciencia de lo infinito, sino solamente hacer la crítica del conocimiento.

§ 53. En cuanto a la RAZÓN PRÁCTICA, es concebida como voluntad que se determina ella misma de un modo general como voluntad pensante. Ella debe dictar las leyes imperativas y objetivas de la libertad, es decir, debe prescribir lo que hay que hacer.

§ 54 A.— Lo que Kant rehúsa a la razón teórica, la libre determinación de sí misma, lo reivindica expresamente para la razón práctica. Por este lado sobre todo su filosofía ha despertado un vivo interés. Para apreciar el servicio que Kant ha prestado en este punto, hay que recordar qué filosofía moral dominaba en su época. Era el eudemonismo, doctrina que a la pregunta por el destino del hombre contestaba que el fin de la vida humana era la felicidad. Como por felicidad se entiende la satisfacción de las inclinaciones, deseos, necesidades, etc., era lo contingente y lo particular lo que se había erigido como principio de la voluntad y de su actividad. Kant vino a oponer a esa doctrina, que no tiene punto fijo y que abre camino al capricho y a la arbitrariedad, la razón práctica, y proclamó la necesidad racional de una determinación de la voluntad universal y obligatoria para todos. En tanto que no quiere ver en la razón teorética sino la facultad puramente negativa del infinito, que, destituida de todo contenido positivo propio, debe encerrarse en los límites de lo experimental, reconoce por el contrario de un modo expreso la infinitud positiva de la razón práctica, atribuyendo a la voluntad la facultad de determinarse ella misma como voluntad universal, es decir, pensante. La voluntad sí que posee esta facultad, y es de la mayor importancia saber que el hombre sólo es libre en tanto que la posee y emplea en sus acciones; pero reconociendo este principio no se contesta a la cuestión del contenido de la razón práctica, no se

resuelve su determinabilidad, y el simple acuerdo de la voluntad consigo misma, como también el imperativo de cumplir el deber por el deber mismo, no adelantan ni un paso en la solución de la cuestión.

§ 60 Obs. Podemos hacer aún una observación general sobre el resultado de la filosofía crítica referente a la naturaleza del conocimiento: En todo dualismo, pero particularmente en el kantiano, el defecto radical viene de la inconsecuencia de unir lo que antes se había declarado no unificable; o, por el contrario, colocar lo verdadero en la unión de dos elementos y rehusar reconocerlo en ambos tomados separadamente, y admitir un instante después que cada uno contiene separadamente la verdad y la realidad. Los que proceden así en su investigación filosófica, no observan que este balanceo aquí y allá muestra la insuficiencia de estas determinaciones tomadas separadamente, y que este defecto viene de la imposibilidad de unir dos pensamientos. Es por consiguiente la mayor inconsecuencia enseñar, de un lado, que el entendimiento sólo conoce fenómenos, y de otro, hacer de ese conocimiento algo absoluto al decir que ése es el límite natural del conocimiento humano. Las cosas de la naturaleza son limitadas y lo son en tanto que ignoran su límite general, y que su indeterminabilidad es solamente un límite para nosotros, no para ellas. Ningún límite es conocido si no vamos al mismo tiempo más allá de él. La falta de conocimiento no es considerada como límite sino por su conexión con la idea de lo universal, de un todo con el cual se compara. Es, pues, un pensamiento irreflexivo el que ignora que al mostrar que una cosa es finita, muestra al mismo tiempo la presencia en ella de lo infinito y de lo ilimitado; y que el conocimiento del límite sólo puede existir si lo ilimitado cae en la esfera de la conciencia [...].

Kant opone al empirismo el principio del pensamiento y de la libertad. Uno de los lados de su dualismo es el mundo de la percepción y el entendimiento que reflexiona sobre él. Se declara que es el mundo de los fenómenos, pero es una simple etiqueta, una determinación puramente formal; porque las fuentes, el contenido, los procedimientos del conocer, son los mismos que en el empirismo.

El otro lado es, por el contrario, la independencia del pensamiento que se aprehende él mismo, el principio de la libertad que la filosofía de Kant tiene en común con la metafísica anterior, pero al que ha quitado todo su contenido sin poder encontrarlo en otra parte. Este pensamiento que se llama aquí *razón* ha sido despojado de toda autoridad.

El resultado principal de la filosofía de Kant es haber despertado la conciencia de esta energía interna absoluta; y, aunque (debido al carácter abstracto con que ha sido aprehendida) no se puede sacar de ella desenvolvimiento alguno, ni conocimiento, ni leyes morales, tiene, sin embargo, la importancia de cerrar el acceso a toda autoridad y elemento exterior. A partir de Kant, la independencia absoluta de la razón debe ser considerada como un principio esencial de la filosofía y como una de las convicciones de nuestro tiempo.

A.— A la filosofía crítica le corresponde el gran mérito de haber engendrado el convencimiento de que las determinaciones del entendimiento son finitas y el conocimiento que se mueve en su círculo no puede alcanzar la verdad. Pero considera que

esas determinaciones son limitadas porque pertenecen a *nuestro* pensamiento subjetivo, para el cual la cosa en sí es un mundo inaccesible. De hecho, la finitud de las determinaciones del entendimiento no le viene de su subjetividad, sino de que son finitas en sí mismas y esa finitud hay que demostrarla en ellas. Según Kant, por el contrario, lo que pensamos es falso porque lo pensamos nosotros. Otro defecto de esta filosofía es que, como resultado de considerar los diversos grados de la conciencia, anuncia que el contenido de nuestro conocimiento no es más que el fenómeno.

Pero el mundo de los fenómenos no es el todo, y hay una más alta región que para la filosofía kantiana es inaccesible.

Ejercicios

1. ¿Dónde se plantea Kant la validez del conocimiento? ¿Qué trata cada una de las partes de esa obra?
2. ¿Qué era el *a priori*, el fenómeno, y la cosa en sí?
3. ¿Qué facultades del conocimiento analizaba Kant? Explícalas.
4. «Antes de conocer, hay que examinar la facultad de conocer» ¿Qué le parece a Hegel esa propuesta kantiana? (§ 41 A.)
5. Estudia la frase «lo que es percibido sensiblemente es subjetivo porque no tiene en sí su punto de apoyo...»
6. ¿Cómo entendías tú objetivo y subjetivo? ¿Qué entiende Hegel por esas palabras?
7. ¿Cómo critica Hegel las categorías kantianas? ¿Por qué le llama idealista subjetivo?
8. ·¿Qué valora Hegel de Kant, y qué le critica, en cuanto al entendimiento? (Vuelve a leer § 45 A.)
9. ¿Cuál es la posición de Hegel y cómo califica su propia teoría?
10. Repasa los paralogismos que estudiaste en Kant, y redacta el enfoque hegeliano de los mismos.
11. Explica la visión de Hegel acerca de las antinomias. ¿Qué progreso y qué fallos encuentra? (§ 48, Obs.)
12. Recuerda la prueba cosmológica y la físico-teleológica. Repasa cómo las interpreta Hegel, y da su versión de la prueba ontológica.
13. Con palabras tuyas, comenta la referencia a la razón práctica.

14. ¿Qué dualismos ve Hegel en Kant? Analízalos.

15. ¿Por qué los fenómenos no son el todo?

III. FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Cuando Hegel se traslada a la Universidad de Jena, en torno al año 1800, va preparando su futuro sistema, que comienza con manuscritos sobre Lógica y Metafísica, ampliados después con la totalidad de los temas, especialmente filosofía del Derecho. También preparó clases sobre historia de la filosofía, filosofía de la Naturaleza e incluso matemáticas. En esos primeros años del siglo escribió el *Sistema de la Eticidad*, *La constitución de Alemania*, y unos trabajos sobre filosofía política, que se publicaron después de su muerte con el título *Filosofía Real I* y *Filosofía Real II*.

En 1806 redacta, con vistas ya a la publicación inmediata, su primera gran obra, de la que dirá en 1827, en la observación al § 25 de la *Enciclopedia*:

«En mi *Fenomenología del Espíritu*, que he presentado como la primera parte del sistema de la ciencia, he partido de la primera y más sencilla aparición del espíritu, de la conciencia inmediata, y he desarrollado su movimiento dialéctico hasta el punto de vista del conocimiento filosófico, cuya necesidad es puesta de manifiesto por este mismo desarrollo.»

A continuación, al repasar los grandes apartados del Índice de la obra y ver los textos que incluimos, notaréis que sólo se refieren a la primera parte (Conciencia. Autoconciencia. Razón). De las cuestiones del espíritu, que parece que Hegel añadió aquí con cierta rapidez por razones editoriales, tenemos más adelante los fragmentos tomados de sus obras posteriores, la *Enciclopedia*, la *Filosofía del Derecho*, y las *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión* e *Historia de la Filosofía*.

En cuanto a la Introducción a la *Fenomenología*, y al famoso prólogo que escribió después de toda la obra, se pueden leer en la edición didáctica preparada por C. DÍAZ para la Editorial Alhambra.

— Prólogo [Las tareas científicas del presente. El conocimiento filosófico]
— Introducción [Propósito y método de esta obra]

A) CONCIENCIA

I. Certeza sensible [Objeto, sujeto, experiencia de esta certeza] TEXTO 6

II. La percepción [1. El concepto simple de la cosa. 2. La percepción contradictoria. 3. El movimiento hacia la universalidad incondicional] TEXTO 7

III. El entendimiento [la fuerza. Lo anterior. La infinitud] TEXTO 8

B) AUTOCONCIENCIA TEXTO 9

IV. La verdad de la conciencia de sí mismo

A. Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre (La autoconciencia duplicada. La lucha de las autoconciencias contrapuestas. Señor y siervo)

B. Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desventurada

C) RAZÓN

V. Certeza y verdad de la razón[1] TEXTO 10

VI. El espíritu A. El espíritu verdadero: la eticidad
B. El espíritu extraño de sí mismo: la cultura
C. El espíritu cierto de sí mismo: la moralidad

VII. La religión A. La religión natural
B. La religión del arte
C. La religión revelada

VIII. El saber absoluto.

TEXTO 6: LA CERTEZA SENSIBLE

El contenido concreto de la certeza sensible hace que ésta se manifieste como el conocimiento más rico e incluso como de riqueza infinita. Este conocimiento se manifiesta, además, como el más verdadero, pues no ha dejado a un lado nada del objeto sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero esta certeza se muestra ante sí misma como la *verdad* más abstracta y más pobre. Lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que es; y su verdad contiene solamente el *ser* de la cosa. La conciencia

1. «Desde un punto de vista que prevalecerá en las obras posteriores de Hegel, el camino de la *Fenomenología* se podría terminar aquí porque con la razón hemos alcanzado el Todo. Podría considerarse terminado el proceso de educación de la conciencia. Con la razón, definida como "certeza de la conciencia de ser en su singularidad absolutamente en sí, o de ser toda realidad", hemos alcanzado ya la unidad buscada de subjetividad y objetividad [...]. La serie de experiencias hechas hasta aquí han educado a la conciencia enseñándole que su singularidad vale en la medida en que es universal, pero tal universalidad es abstracta. Aprender la universalidad concreta significará el paso de una individualidad solitaria a otra serie de experiencias de carácter rigurosamente social.» [VALLS PLANA, *Del Yo al Nosotros*, Editorial Estela, 1971, p. 150.]

por su parte, es en esta certeza solamente como puro yo, y yo soy en ella solamente como puro éste y el objeto como puro *esto*.

[...] Pero si nos fijamos atentamente, vemos que en el puro ser, que constituye la esencia de esta certeza y que enuncia como su verdad, se halla en juego mucho más: una certeza sensible real no es solamente esta pura inmediatez, sino un *ejemplo* de ella. Entre las innumerables diferencias que aquí se presentan encontramos en todos los casos la distinción fundamental: la de que en esta certeza quedan en seguida fuera del puro ser los dos momentos mencionados, el éste como yo y el *esto* como objeto.

1. *El objeto de la certeza*

¿Qué es el *esto*? Si lo tomamos bajo la doble figura de su ser como el *ahora* y el *aquí*, la dialéctica que lleva en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo. A la pregunta de *¿qué es el ahora?* contestaremos por ejemplo: el ahora es la noche. Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad, que nada pierde al ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco al ser conservada. Pero si *ahora*, *este mediodía* revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía. El ahora se *conserva*, es decir, se le trata como aquello que lo que se hace pasar, como algo *que es*; pero se muestra más bien como un algo que no es. El «ahora mismo» se mantiene sin duda, pero como algo que no es noche; y se mantiene con respecto al día que ahora es como un algo *negativo* en general. Por tanto, este ahora que se mantiene no es algo inmediato, sino algo mediado, pues es determinado como algo que permanece y se mantiene por el hecho de que un otro, a saber, el día y la noche, no es. Lo que no impide que siga siendo, tan simplemente como antes, el *ahora* y que sea, en esta simplicidad, indiferente hacia lo que sigue sucediendo en torno a él: del mismo modo que la noche y el día no son su ser, tampoco él es día ni noche. A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, lo llamamos un *universal*; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible.

En esta certeza sensible, al mostrar en ella misma lo universal como la verdad de su objeto, permanece por tanto el *ser puro* como su esencia, pero no como algo inmediato, sino como algo a lo que es esencial la negación y la mediación.

Si comparamos la relación en que primeramente surgían el *saber* y el *objeto* con la relación bajo la que se presentan en este resultado, los términos se invierten. El objeto, que debiera ser lo esencial, pasa a ser ahora lo no esencial de la certeza sensible, pues lo universal en que se ha convertido no es ya tal y como el objeto debiera ser esencial para ella, sino que ahora se hace presente en lo contrario, es decir, en el saber, que antes era lo no esencial. Su verdad está en el objeto como *mi* objeto o en la *suposición*; es porque *yo sé* de él. Por tanto, la certeza sensible, aunque haya sido desalojada del objeto, no por ello ha sido superada, sino que se ha limitado a replegarse en el yo; y queda por ser todavía lo que la experiencia nos indica acerca de esta realidad.

2. *El sujeto de esta certeza*

La fuerza de su verdad reside ahora, pues, en el yo, en la inmediatez de mi *vista*, de mi *oído*, etc.; la desaparición del ahora y el aquí singulares que nosotros suponemos se evita porque los tengo *yo*. El ahora es día porque yo lo veo; el aquí es un árbol por lo mismo. Pero la certeza sensible en esta relación experimenta en sí misma la misma dialéctica que en la relación anterior. *Yo*, *éste*, veo el árbol y lo afirmo como el aquí; pero *otro yo* ve la casa y afirma que el aquí es la casa. Ambas verdades encierran el mismo título de legitimidad, que es el carácter inmediato del ver y la seguridad de la aseveración de ambas en cuanto a su saber; pero una de ellas desaparece en la otra.

Lo que aquí no desaparece es el yo, en cuanto *universal*, cuyo ver no es un ver árbol ni casa, etc., sino un simple ver mediado por la negación de esta casa, etc., y que en ello se mantiene igualmente simple e indiferente ante lo que sucede en torno a él, ante la casa o el árbol. El yo sólo es universal, como *ahora*, *aquí* o *éste*, en general; cierto es que lo que supongo es un *yo singular*, pero del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en el aquí y ahora, no podemos decir tampoco lo que suponemos en el yo...

3. *La experiencia de esta certeza*

La certeza sensible experimenta, pues, que su esencia no está ni en el objeto ni en el yo, y que la inmediatez no es la del uno ni la del otro, pues en ambos lo que supongo es más bien algo inesencial [...].

Es claro que la dialéctica de la certeza sensible no es sino la simple historia de su movimiento o de su experiencia y, a su vez, la certeza sensible misma no es sino esta historia. La conciencia natural llega por ello, siempre, por sí misma, a este resultado, lo que en ella es lo verdadero; pero en seguida vuelve a olvidarlo y reinicia el movimiento desde el principio. Es, pues, sorprendente que, frente a esta experiencia, se presente como experiencia universal y también como afirmación filosófica y hasta como resultado del escepticismo, el que la realidad o el ser de las cosas exteriores en cuanto *éstos* o cosas sensibles, tiene verdad absoluta para la conciencia. Semejante afirmación no sabe lo que dice, ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir [...]. Hablan de la existencia de los objetos *externos*, que cabe determinar con mayor precisión como cosas *reales*, absolutamente *singulares*, *totalmente personales* e *individuales*, cada una de las cuales no tiene ya su igual absoluto, y dicen que esa existencia posee certeza y verdad absolutas. Suponen *este* trozo de papel en que escribo, o mejor dicho he escrito, *esto*; pero no dicen lo que suponen. Si realmente quisieran *decir* este trozo de papel que suponen y esto es lo que quieren decir, esto es imposible ya que el esto sensible supuesto es *inasequible* al lenguaje, que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí... Y si, más exactamente, se indica *este trozo de papel*, tendremos que *todo* papel es *un este* trozo de papel, y yo he dicho siempre solamente lo universal.

Fenomenología del espíritu, FCE, pp. 63-70.

Ejercicios

1. ¿Qué dos elementos hay en toda certeza sensible?
2. ¿Qué significa «dialéctica» en la frase acerca del *esto*?
3. Pon un ejemplo de certeza sensible y explícala al modo hegeliano.
4. Leídos ya los puntos 2 y 3, vuelve al 2 y busca las afirmaciones que parecen empiristas.
5. ¿Cuál es la contrapropuesta de Hegel?
6. ¿Por qué dice Hegel «el esto sensible es *inasequible* al lenguaje»?

TEXTO 7: LA PERCEPCIÓN

1. *El concepto simple de la cosa*

Este «medio» universal abstracto, que puede ser llamado la *coseidad* en general o la *esencia pura*, no es sólo el *aquí* y el *ahora*, tal como se ha mostrado en la certeza, o sea como un *conjunto simple* de muchos; pero estos muchos son ellos mismos, en su indeterminabilidad, universales simples. Esta sal es un aquí simple y al mismo tiempo múltiple: es blanca y también de sabor salino, y es también de forma cúbica, posee *también* determinado peso, etc. Todas estas múltiples propiedades se dan en un simple *aquí*, en el que por tanto se compenetran; ninguna de ellas tiene un aquí distinto del de otra, sino que cada una de ellas se encuentra siempre en el mismo que las demás; y, al mismo tiempo, sin hallarse separadas por distintos aquí; lo blanco no afecta ni hace cambiar a lo cúbico, ni lo uno o lo otro al sabor salino, sino que, siendo cada una de ellas a su vez un simple *relacionarse consigo misma*, deja tranquilas a las otras y sólo se relaciona con ellas por el indiferente *también*. Este también es, por tanto, el mismo puro universal o el «medio», la *coseidad* que las reúne.

[...] Pero si las múltiples propiedades fuesen sencillamente indiferentes y sólo se refirieran a sí mismas, no serían propiedades *determinadas*; pues sólo lo son en cuanto se *distinguen* y se *relacionan con otras* como contrapuestas. Por tanto, la distinción dentro de la unidad, en cuanto no es una unidad indiferente, sino excluyente, que niega a otro, cae fuera de este «medio» simple; por consiguiente, éste no es solamente un *también*, unidad indiferente, sino que es asimismo, *uno*, *unidad excluyente*. Lo uno es el *momento de la negación*, en cuanto se relaciona consigo mismo de un modo simple y excluye a otro, y aquello que determina a la coseidad como *cosa*.

2. *La percepción contradictoria de la cosa*

Veamos ahora qué experiencia hace la conciencia en su percibir real. Esta experiencia se contiene ya *para nosotros* en el desarrollo ya dado del objeto y del comportamiento de la conciencia con respecto a él y será solamente el desarrollo de las contradicciones presentes en él. El objeto que yo capto se ofrece como un *puro uno*; mas yo descubro también en él la propiedad que es *universal*, pero que por serlo rebasa la singularidad [...].

Así pues, comienzo dándome cuenta de la cosa como *uno* y tengo que retenerla en esta determinación verdadera; si en el movimiento de la percepción se da algo contradictorio con aquella determinación, habrá que reconocerlo como *mi* reflexión. En la percepción se dan también ahora diferentes propiedades, que parecen ser propiedades de la cosa; sin embargo, la cosa es un uno, y tenemos la conciencia de que esa diferencia, con la que ha dejado de ser uno, recae en nosotros. Por tanto, esta cosa de hecho sólo es blanca puesta ante nuestros ojos, y es también de sabor salino, en contacto con nuestra lengua, y de forma cúbica cuando nosotros la tocamos. Toda esta diversidad no la sacamos de la cosa misma, sino de nosotros; y sus aspectos se presentan diferenciados ante nuestra lengua de un modo distinto que ante nuestros ojos, etc. Somos nosotros, por consiguiente, el «medio» *universal* en el que esos momentos se separan y son para sí. Por tanto, nosotros mantenemos la igualdad de la cosa consigo misma y la verdad de la cosa de ser un uno [...].

Las cosas mismas son determinadas en sí y para sí; tienen propiedades mediante las cuales se diferencian de las demás. Y siendo la *propiedad* lo propio de la cosa o una determinabilidad en ella misma, la cosa tiene *varias* propiedades. En efecto, la cosa es: a) lo verdadero, es *en sí misma*; y lo que es en ella es su propia esencia, y no en virtud de otras cosas; b) las propiedades determinadas no sólo no son en virtud de otras cosas, sino que son en ella misma; c) en cuanto que son así en la coseidad, son en sí y para sí e indiferentes las unas respecto a las otras. Es en verdad, por consiguiente, la cosa misma la que es blanca y *también* cúbica, *también* de sabor salino etc.; es el «medio» universal en el que subsisten las múltiples propiedades, y así captada, la cosa se capta como lo verdadero.

Ahora bien, en este percibir la conciencia es, al mismo tiempo, consciente de que se refleja *también* dentro de sí misma y de que en el percibir aparece el momento contrapuesto al también. Pero este momento es unidad de la cosa consigo misma, que excluye de sí la diferencia; es, por tanto, esta unidad la que la conciencia tiene que asumir, pues la cosa misma es la *subsistencia de múltiples propiedades distintas e independientes*. La unificación de estas propiedades corresponde solamente a la conciencia.

3. *El movimiento hacia la universalidad incondicionada y hacia el reino del entendimiento*

La conciencia ha salido, pues, de este segundo modo de comportarse en la percepción, que consiste en tomar la cosa como lo verdadero igual a sí mismo, pero

tomándose a sí misma como lo desigual, como lo que retorna a sí partiendo de aquella igualdad; ahora, el objeto es para ella todo ese movimiento que antes se distribuía entre el objeto y la conciencia. La cosa es un *uno*, reflejado en sí; es *para sí*, pero es también *para otro*; y es por tanto un otro para sí como ella es para otro.

[...] Pero cada cosa se determina ella misma como algo diferente y tiene en ella la diferencia esencial con respecto a otras. La determinabilidad que constituye el carácter esencial de la cosa y la distingue de todas las otras, se determina ahora de modo que se encuentra a sí misma en contraposición a las otras, pero debe mantenerse en ello para sí. Ahora bien, es cosa —o lo uno que es para sí— sólo en cuanto no se halla en esta relación con otras, pues en esa relación se pone más bien la conexión con lo otro, y la conexión con lo otro es el cesar del ser para sí. Es precisamente por medio de su *carácter absoluto* y de su contraposición como la cosa *se comporta* ante las otras y sólo es, esencialmente, este comportarse; pero el comportarse es la negación de su independencia, y la cosa se derrumba más bien por medio de su propiedad esencial.

Fenomenología, FCE, pp. 72-79.

Ejercicios

1. Compara la frase «Esta sal es un aquí simple y al mismo tiempo múltiple, etc.» con la definición que Hume daba de la substancia.
2. ¿Quién unifica las diferentes sensaciones de un objeto percibido? Explícalo.
3. Busca un ejemplo de percepción: distingue en ella las diferentes propiedades y el «también».
4. Esquematiza los puntos 1, 2 y 3.

TEXTO 8: EL ENTENDIMIENTO

(FUERZA Y ENTENDIMIENTO, FENÓMENO Y MUNDO SUPRASENSIBLE)

En la dialéctica de la certeza sensible han desaparecido para la conciencia, el oído, oído, la vista, etc., y, como percepción, la conciencia ha arribado a pensamientos que, no obstante, agrupa primeramente en lo universal incondicionado [...].

El resultado era lo universal en el sentido negativo y abstracto de que la conciencia negaba sus conceptos unilaterales, y los convertía en algo abstracto, es de-

cir, los abandonaba. Pero el resultado tiene en sí la significación positiva de que en él se pone de un modo inmediato como la misma esencia la unidad del *ser para sí* y del *ser para otro*, o la contraposición absoluta. Por ahora, esto sólo parece afectar a la *forma* de los momentos, el uno con respecto al otro; pero el ser para sí y el ser para otro es igualmente el *contenido* mismo, puesto que la contraposición no puede tener en su verdad más naturaleza que la que se ha mostrado en el resultado, a saber: que el contenido que se tenía por verdadero en la percepción sólo pertenece de hecho a la forma y se disuelve en su unidad. Y este contenido es al mismo tiempo universal; no puede haber allí ningún otro que por su especial constitución se sustraiga al retorno a esta universalidad incondicionada. Semejante contenido sería un modo determinado cualquiera de ser para sí y de comportarse hacia otro. Sin embargo, *ser para sí* y *comportarse hacia otro* constituye la *naturaleza* y la *esencia* de un contenido cuya verdad es la del universal incondicionado; y el resultado es pura y simplemente universal.

Ahora bien, como este universal incondicionado es objeto para la conciencia, se manifiesta en él la diferencia entre la forma y el contenido, y en la figura del contenido los momentos tienen el aspecto en el que primeramente se ofrecían: De una parte, el «medio» universal de múltiples materias subsistentes y, de otra parte, el de uno reflejado en sí, en el que queda aniquilada su independencia. Hay que ver cómo estos momentos se presentan en la universalidad incondicionada, que es su esencia. Se comprende claramente que dichos momentos, por el hecho de que sólo tienen su ser en esta universalidad, ya no pueden en general mantenerse el uno aparte del otro, sino que son, esencialmente, aspectos que se superan en ellos mismos y sólo se pone el tránsito del uno al otro.

1. *La fuerza*

[...] Las diferencias establecidas como independientes pasan de modo inmediato a su unidad; ésta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna a su vez a la reducción. Este movimiento es lo que se llama *fuerza*: uno de los momentos de ella, o sea, la fuerza en cuanto expansión de las materias independientes en su ser, en su *exteriorización*; pero la fuerza como el desaparecer de dichas materias es la que desde su exteriorización se ve impelida de nuevo hacia sí, o fuerza propiamente dicha [...].

2. *Lo interior*

Lo interior sigue siendo un puro más allá para la conciencia, es vacío pues es solamente la nada del fenómeno y, positivamente, es lo universal simple. Este modo de ser de lo interior asiente de un modo inmediato a quienes dicen que el interior de las cosas es incognoscible, pero el fundamento de esto debiera captarse de otro modo [...]. Si no se pudiera hacer nada con lo interior y el entrelazamiento con él mediante el fenómeno, no quedaría más camino que atenerse al fenómeno mismo, es decir, tomar como verdadero algo que sabemos que no lo es [...].

El término medio que enlaza los dos extremos, el entendimiento y lo interior, es el ser desarrollado de la fuerza, que de ahora en adelante es para el entendimiento mismo un *desaparecer*. Por eso se le da el nombre de *manifestación*, ya que llamamos apariencia al ser que es en él mismo, de modo inmediato, un *no-ser*. Pero no es sólo una apariencia sino un fenómeno, la *totalidad* de lo que aparece. Esta totalidad, o lo universal, es lo que constituye *lo interior*, el *juego de fuerzas como reflexión* de este juego en sí mismo.

Pero el interior, o más allá suprasensible ha *nacido*, proviene de la manifestación y ésta es su mediación; en otros términos, *la manifestación es su esencia* y es, de hecho, lo que la llena.

La ley como la verdad de la manifestación[1].

A través de su relación con la simplicidad de lo interior, la manifestación cambiante se convierte en la *diferencia simple*. Lo interior, primeramente, sólo es lo universal en sí; sin embargo es también, de un modo no menos absoluto, la *diferencia universal*, pues es el resultado del cambio mismo; pero el cambio, como puesto en lo *interior*, como en verdad es, es acogido en este interior como diferencia absolutamente universal, aquietada, que permanece igual a sí [...]. Dicha diferencia se expresa en la *ley* como la imagen *constante* del fenómeno inestable. El mundo *suprasensible* es, de este modo, un *tranquilo reino de leyes*, ciertamente más allá del mundo percibido, ya que éste sólo presenta la ley a través del constante cambio, pero las leyes se encuentran precisamente *presentes* en él, como su tranquila imagen inmediata.

3. *La infinitud*

A través de la infinitud vemos que la ley se ha realizado plenamente como necesidad y que todos los momentos del fenómeno han sido recogidos ahora en su interior [...].

Vemos que en el interior de la manifestación el entendimiento no es en verdad otra cosa que la manifestación misma, pero no tal y como es en cuanto juego de fuerzas, sino más bien este mismo juego de fuerzas en sus momentos absolutamente universales y en el movimiento de éstos, y de hecho, el entendimiento sólo se experimenta *a sí mismo*. Elevada sobre la percepción, la conciencia se presenta unida a lo suprasensible por medio de la manifestación, a través de la cual mira a ese fondo. Los dos extremos, uno el del puro interior y otro el del interior que lo mira, se juntan ahora y, lo mismo que desaparecen ellos como extremos, desaparece también el término medio en cuanto algo distinto de ellos. Se alza, pues, ese telón sobre lo interior, y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior; esta contemplación se pone como lo interior *diferenciado*, pero para ello es igualmente inmediata la *no diferenciabilidad* de ambos términos, la *autoconciencia*. Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *no-*

1. Es decir, de los fenómenos.

sotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto. Pero se muestra, al mismo tiempo, que no era posible pasar directamente hacia allí, sin preocuparse de todas estas circunstancias, ya que este saber que es la verdad de *la representación* del fenómeno y de su interior sólo es, a su vez, el resultado de un movimiento circunstanciado, a lo largo del cual desaparecen los modos de la conciencia, el modo de ver, la percepción y el entendimiento; y se mostrará al mismo tiempo, que el conocimiento de *lo que la conciencia sabe, en cuanto se sabe a sí misma*, exige todavía mayores circunstancias, que pasamos a examinar a continuación.

Fenomenología, pp. 82-104.

Ejercicios

1. ¿Cuál era la función del entendimiento en Kant?
2. ¿Por qué dice Hegel que «el mundo suprasensible es un tranquilo reino de leyes»?
3. Explica la metáfora del telón que se levanta.
4. Haz un esquema de la exposición acerca del entendimiento.

Autoconciencia

TEXTO 9: LA AUTOCONCIENCIA

Con la autoconciencia entramos, pues, en la casa natal de la verdad. Hay que ver cómo comienza surgiendo esta figura de la autoconciencia [...].

A) INDEPENDENCIA Y SUJECIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA: SEÑORÍO Y SERVIDUMBRE

La autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que es para otra autoconciencia; es decir, es en cuanto se la reconoce [...].

1. *La autoconciencia duplicada*

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta como algo exterior.

En primer lugar, debe tender a superar la otra esencia independiente, para de este modo devenir certeza de sí como esencia; y en segundo lugar, tiende con ello a superarse a sí misma, pues ese otro es ella misma.

Esta superación es un retorno de doble sentido pues: a) se recobra a sí misma mediante la superación, pues deviene de nuevo igual a sí por la superación de su ser otro; pero, b) restituye también a sí misma la otra autoconciencia, que era en lo otro, supera este su ser en lo otro y lo libera.

Este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra se representa, de este modo, como *el actuar de una de ellas*; pero este hacer de una tiene él mismo la doble significación de ser tanto *su actuar* como *el actuar de la otra*; pues la otra autoconciencia es igualmente independiente, encerada en sí misma, y no hay en ella nada que no sea por ella misma [...].

2. *La lucha de las autoconciencias contrapuestas*

La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella *el yo*; y en esta inmediatez de su ser para sí, es *singular*. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo. Y, surgiendo así; de un modo *inmediato*, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras *independientes*, conciencias hundidas en el ser de la *vida* —pues como vida se ha determinado aquí el objeto que es—, conciencias que aún no han realizado *la una para la otra* el movimiento de la abstracción absoluta, consistente en aniquilar todo ser inmediato para quedar solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o, en otros términos, no se presenta la una con respecto a la otra todavía como puro *ser para sí*, es decir, como autoconciencias. Cada una de ellas está bien cierta de sí misma pero no de la otra.

[...] En cuanto *hacer del otro* cada cual tiende a la muerte del otro. Pero en esto se da también el segundo hacer, el *hacer por sí mismo*, pues aquél entraña el arriesgar la propia vida. Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias está determinado de tal modo que se *comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad [...]. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente. Y del mismo modo cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo; su esencia se representa ante él como un otro, se encuentra fuera de sí y tiene que superar su ser fuera de sí; el otro es una conciencia entorpecida de múltiples modos; y tiene que intuir su ser otro como puro ser para sí o como negación absoluta [...].

Tenemos dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí; otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el *señor*, la segunda el *siervo*.

3. *Señor y siervo*

a) *El señorío*: el señor es la conciencia que es *para sí*, pero ya no simplemente

el concepto de ella, sino una conciencia que es mediación consigo a través de *otra* conciencia, a saber: una a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general. El señor se relaciona con el siervo de *un modo mediato*, pues a esto precisamente es a lo que se encuentra sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha. El señor *se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo*; el siervo, como autoconciencia en general, se relaciona también de un modo negativo con la cosa y la supera; pero al mismo tiempo, la cosa es para él algo independiente, por lo cual no puede consumar su destrucción por medio de su negación, sino que se limita a *transformarla*. El señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente; pero abandona el lado de la independencia de la cosa al siervo, que la transforma.

[...] La verdad de la conciencia del señor es, por tanto, la conciencia *servil*. Es cierto que ésta comienza apareciendo *fuera de sí*, y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío manifestaba que su esencia es lo inverso de lo que quiere ser, así también la servidumbre se volverá sin duda, al realizarse plenamente, lo contrario de lo que es de un modo inmediato; retornará a sí como conciencia vuelta sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia.

b) *El temor*: sólo hemos visto lo que es la servidumbre en el comportamiento del amo. Pero la servidumbre es autoconciencia, y debemos pararnos a considerar ahora lo que es en sí y para sí misma. Primeramente, para el esclavo el señor es la esencia; por tanto *la verdad* es para él la *conciencia independiente y que es para sí*, pero esta verdad para él no es todavía en él. Sin embargo, tiene en él mismo de hecho, esta verdad de la pura negatividad y del *ser para sí*, pues *ha experimentado* en él mismo esta esencia. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. El momento del puro ser para sí es también *para ella*, pues en el señor dicho momento es su *objeto*. Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal *en general*, sino que en el servir la lleva a efecto *realmente*; al hacerlo, supera en todos los momentos *singulares* su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo.

c) *La formación cultural*: pero el sentimiento del poder absoluto en general y en particular el del siervo es solamente la disolución *en sí*, y aunque el miedo al amo es el comienzo de la sabiduría, la conciencia es en esto *para ella misma* y no el ser *para sí*. Pero a través del trabajo llega a sí misma [...].

El trabajo es apetencia *reprimida*, desaparición *contenida*, el trabajo es *formativo*. La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la *acción formativa* es, al mismo tiempo, la *singularidad* o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo, a la intuición del ser independiente como *de sí misma*.

Ahora bien, la formación no tiene solamente esta significación positiva de que, gracias a ella, la conciencia servidora se convierte, como puro *ser para sí*, en *lo que es*, sino que tiene también una significación negativa con respecto a su primer momento, al temor.

B) Libertad de la autoconciencia: estoicismo escepticismo y la conciencia desventurada

[...] En el pensamiento yo *soy libre* porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo. Pero en esta determinación de esta figura de la autoconciencia es esencial retener con firmeza que es conciencia *pensante en general*, o que su objeto es la *unidad inmediata del ser en sí* y del *ser para sí*.

1º *El estoicismo*

Como es sabido, esta libertad de la autoconciencia, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, recibió el nombre de estoicismo. Su principio es que la conciencia es esencia pensante y que algo sólo tiene para ella esencialidad, o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ello como esencia pensante.

Esta conciencia es, por tanto, negativa ante la relación entre amo y esclavo; su acción no es en el señor tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas [...]. El estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento.

La libertad de la autoconciencia es *indiferente* con respecto a la existencia natural, por lo cual *ha abandonado también libremente a ésta* y la *reflexión* es una reflexión *duplicada*. La libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el *pensamiento puro*, verdad que así no aparece llena del contenido de la vida, y es por tanto, solamente el concepto de la libertad y no la libertad viva misma, ya que para ella la esencia es solamente el *pensamiento* en general.

2º *El escepticismo*

Es la realización de aquello que en el estoicismo era solamente el concepto y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento; ésta es *en sí* lo negativo y tiene necesariamente que presentarse así. En el escepticismo devienen *para la conciencia* la total inesencialidad y falta de independencia de este otro. El pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser del mundo múltiplemente determinado, y la negatividad de la autoconciencia libre se convierte, ante esta múltiple configuración de la vida, en negatividad real. Se ve que así como el estoicismo corres-

ponde al concepto de la conciencia *independiente*, que se revela como la relación entre el amo y el esclavo, el escepticismo corresponde a la *realización* de esa conciencia como tendencia negativa ante el ser otro, es decir, a la apetencia y al trabajo [...] proclama la nulidad del ver, oír, etc., *y ella misma ve, oye, etc.*, proclama la nulidad de las esencialidades éticas y ella misma las erige en potencias de su conducta. Su acción y sus palabras se contradicen siempre...

En el escepticismo, la conciencia se experimenta como una conciencia contradictoria en sí misma; y de esta experiencia brota una *nueva figura*, que aglutina los dos pensamientos mantenidos separados por el escepticismo. Una figura tal que es *para sí* la conciencia duplicada de sí que, por una parte, se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que, por otra, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas —y que es así la conciencia de su propia contradicción—. En el estoicismo la autoconciencia es simple libertad de sí misma; en el escepticismo, esta libertad se realiza, destruye el otro lado del ser-ahí determinado, pero más bien se duplica y es ahora algo doble. De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno solo; se hace de este modo presente la duplicación de la autoconciencia en sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero todavía no su unidad, y la *conciencia desventurada* es la conciencia de sí como de la esencia duplicada y solamente contradictoria.

3º *La conciencia desventurada*

Esta conciencia *desventurada, desdoblada en sí misma*, debe, por tanto, necesariamente —puesto que esta contradicción de su esencia es para sí *una sola* conciencia—, tener siempre en una conciencia también la otra, por lo que se ve expulsada de un modo inmediato de cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad. Pero su verdadero retorno a sí misma o su reconciliación consigo misma, se presentará como el concepto del espíritu hecho vivo y entrado en la existencia, porque ya en ella es, como una conciencia indivisa, una conciencia doble; ella misma *es* la contemplación de una autoconciencia en otra, y ella misma *es* ambas, y la unidad de ambas es también para ella la esencia; pero, *para sí* no es todavía esta esencia misma, no es aún la unidad de ambas.

Fenomenología, pp. 107-128.

Ejercicios

1. Haz un esquema del texto.
2. ¿Qué quiere decir Hegel al afirmar «solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad»?
3. Explica la contraposición señor-siervo.

4. Comenta la frase que comienza «esta conciencia se ha sentido angustiada...» (3b)
5. ¿Cuál es la función del trabajo?
6. ¿Por qué busca la libertad el estoico, y cómo la encuentra?
7. Explica las tres figuras del apartado B.

Razón

TEXTO 10: CERTEZA Y VERDAD DE LA RAZÓN

«En sus apuntes de Nuremberg, que póstumamente se publicaron como *Propedéutica*, dice Hegel: *La razón* es la unión suprema de la conciencia y de la autoconciencia, es decir, del conocimiento de un objeto y del autoconocimiento. La razón es la certeza de que sus determinaciones son tanto objetivas, es decir de la esencia de las cosas, como pensamiento propio. Es, en un solo y mismo pensamiento, a la vez y por el mismo título, certeza de sí y de ser; es decir, subjetividad y objetividad.

»En otros términos, lo que discernimos por la razón es un contenido que: 1) no consiste en nuestras propias representaciones o pensamientos producidos por nosotros mismos, sino que contiene la esencia de las cosas tal como son en sí mismas y para ellas mismas, y tiene una realidad objetiva, y 2) este contenido no es algo extraño al yo, algo que le fuera dado, sino que se lo ha apropiado él y, por consiguiente, ha sido también engendrado por el yo.

»De esta manera, el saber de la razón no es una simple certeza subjetiva, sino que es verdad, ya que la verdad consiste en el acuerdo, o más bien en la unidad de la certeza y del ser, es decir, con la objetividad.» [*Propedéutica*, citada por VALLS PLANA, *Del yo al nosotros*, p. 150.]

La conciencia retorna a sí misma, en el pensamiento captado por ella de que la conciencia *singular* es *en sí* esencia absoluta. Para la conciencia desventurada, el ser en sí es el más allá de sí misma. Pero su movimiento la ha llevado al siguiente resultado: la singularidad que es conciencia real ha sido puesta como lo *negativo* de sí misma, es decir, como lo extremo *objetivo*, o ha desgajado de sí su ser para sí convirtiéndolo en el ser; de este modo ha devenido también para la conciencia su unidad con este universal que, para nosotros, no cae ya fuera de ella, puesto que lo singular superado es lo universal [...].

Por cuanto que la autoconciencia es razón, su actitud hasta ahora negativa ante el ser otro se trueca en una actitud positiva. Hasta ahora sólo le preocupaban su inde-

pendencia y su libertad, para salvarse y mantenerse para sí misma a costa del mundo o de su propia realidad, ya que ambos se le manifestaban como lo negativo de su esencia. Pero como razón, segura ya de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad, o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la realidad; se comporta, pues, hacia ella como idealismo.

La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad. De este modo expresa el idealismo el concepto de razón [...]. Pero la autoconciencia es toda realidad no solamente *para sí*, sino también *en sí*, al *devenir* esta realidad o más bien al *demostrarse* como tal. Y se demuestra así en el camino por el que primero: en el movimiento dialéctico de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, el ser otro desaparece como *en sí*; y segundo: en el movimiento que pasa por la independencia de la conciencia en el señor y el siervo, por el pensamiento estoico de la libertad, la liberación escéptica, y la lucha de la liberación absoluta de la conciencia desventurada, el ser otro en cuanto sólo es *para ella*, desaparece *para ella misma*.

El idealismo, que en vez de presentar dicho camino comienza por la afirmación inmediata de que la conciencia es toda realidad, resulta una pura aseveración que ni se concibe a sí misma ni puede hacerse concebible a otros. Ese idealismo expresa una certeza inmediata a la que se contraponen otras certezas inmediatas, sólo que se han perdido por aquel camino olvidado [...].

Solamente el mal idealismo unilateral hace que esta unidad de conciencia y realidad aparezca como conciencia en uno de sus lados y como un en sí en el otro [...]. [La unidad de la apercepción llevaba en sí la diferencia, que se manifestaba en la multiplicidad de las doce categorías kantianas.] Entran en contradicción la multiplicidad y la unidad pura, que no tiene más remedio que superar en sí esta multiplicidad, constituyéndose como *unidad negativa* de las diferencias. Pero, como unidad negativa, excluye de sí tanto las diferencias en cuanto tales como aquella primera unidad pura inmediata, y es *singularidad*; una nueva categoría que es conciencia excluyente, es decir, que es de tal modo que *un otro* es para ella. La singularidad es su paso de concepto a una realidad *externa*, el puro *esquema* que es conciencia y que, por ser singularidad y uno excluyente, es también referencia a un otro. Pero este otro de esta categoría son solamente la otras primeras categorías: la esencialidad pura y diferencia pura; y en ella, es decir, precisamente en el ponerse el otro, es la conciencia ella misma [...].

Pero la conciencia, como esencia, es todo este transcurso mismo, que consiste en pasar de sí, como categoría simple, a la singularidad y al objeto y en contemplar en éste aquel proceso, en superarlo como un objeto distinto para *apropiárselo*, enunciándose como esta certeza de ser toda realidad, tanto ella misma como su objeto [...].

Aquel idealismo cayó en contradicción por afirmar el *concepto abstracto* de la razón como lo verdadero; por eso mismo la realidad nace para él como algo que no es la realidad de la razón, mientras que la razón debiera ser, al mismo tiempo, toda rea-

4. Comenta la frase que comienza «esta conciencia se ha sentido angustiada...» (3b)
5. ¿Cuál es la función del trabajo?
6. ¿Por qué busca la libertad el estoico, y cómo la encuentra?
7. Explica las tres figuras del apartado B.

Razón

TEXTO 10: CERTEZA Y VERDAD DE LA RAZÓN

«En sus apuntes de Nuremberg, que póstumamente se publicaron como *Propedéutica*, dice Hegel: *La razón* es la unión suprema de la conciencia y de la autoconciencia, es decir, del conocimiento de un objeto y del autoconocimiento. La razón es la certeza de que sus determinaciones son tanto objetivas, es decir de la esencia de las cosas, como pensamiento propio. Es, en un solo y mismo pensamiento, a la vez y por el mismo título, certeza de sí y de ser; es decir, subjetividad y objetividad.

»En otros términos, lo que discernimos por la razón es un contenido que: 1) no consiste en nuestras propias representaciones o pensamientos producidos por nosotros mismos, sino que contiene la esencia de las cosas tal como son en sí mismas y para ellas mismas, y tiene una realidad objetiva, y 2) este contenido no es algo extraño al yo, algo que le fuera dado, sino que se lo ha apropiado él y, por consiguiente, ha sido también engendrado por el yo.

»De esta manera, el saber de la razón no es una simple certeza subjetiva, sino que es verdad, ya que la verdad consiste en el acuerdo, o más bien en la unidad de la certeza y del ser, es decir, con la objetividad.» [*Propedéutica*, citada por VALLS PLANA, *Del yo al nosotros*, p. 150.]

La conciencia retorna a sí misma, en el pensamiento captado por ella de que la conciencia *singular* es *en sí* esencia absoluta. Para la conciencia desventurada, el ser en sí es el más allá de sí misma. Pero su movimiento la ha llevado al siguiente resultado: la singularidad que es conciencia real ha sido puesta como lo *negativo* de sí misma, es decir, como lo extremo *objetivo*, o ha desgajado de sí su ser para sí convirtiéndolo en el ser; de este modo ha devenido también para la conciencia su unidad con este universal que, para nosotros, no cae ya fuera de ella, puesto que lo singular superado es lo universal [...].

Por cuanto que la autoconciencia es razón, su actitud hasta ahora negativa ante el ser otro se trueca en una actitud positiva. Hasta ahora sólo le preocupaban su inde-

pendencia y su libertad, para salvarse y mantenerse para sí misma a costa del mundo o de su propia realidad, ya que ambos se le manifestaban como lo negativo de su esencia. Pero como razón, segura ya de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad, o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de un modo inmediato, la realidad; se comporta, pues, hacia ella como idealismo.

La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad. De este modo expresa el idealismo el concepto de razón [...]. Pero la autoconciencia es toda realidad no solamente *para sí*, sino también *en sí*, al *devenir* esta realidad o más bien al *demostrarse* como tal. Y se demuestra así en el camino por el que primero: en el movimiento dialéctico de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, el ser otro desaparece como *en sí*; y segundo: en el movimiento que pasa por la independencia de la conciencia en el señor y el siervo, por el pensamiento estoico de la libertad, la liberación escéptica, y la lucha de la liberación absoluta de la conciencia desventurada, el ser otro en cuanto sólo es *para ella*, desaparece *para ella misma*.

El idealismo, que en vez de presentar dicho camino comienza por la afirmación inmediata de que la conciencia es toda realidad, resulta una pura aseveración que ni se concibe a sí misma ni puede hacerse concebible a otros. Ese idealismo expresa una certeza inmediata a la que se contraponen otras certezas inmediatas, sólo que se han perdido por aquel camino olvidado [...].

Solamente el mal idealismo unilateral hace que esta unidad de conciencia y realidad aparezca como conciencia en uno de sus lados y como un en sí en el otro [...]. [La unidad de la apercepción llevaba en sí la diferencia, que se manifestaba en la multiplicidad de las doce categorías kantianas.] Entran en contradicción la multiplicidad y la unidad pura, que no tiene más remedio que superar en sí esta multiplicidad, constituyéndose como *unidad negativa* de las diferencias. Pero, como unidad negativa, excluye de sí tanto las diferencias en cuanto tales como aquella primera unidad pura inmediata, y es *singularidad*; una nueva categoría que es conciencia excluyente, es decir, que es de tal modo que *un otro* es para ella. La singularidad es su paso de concepto a una realidad *externa*, el puro *esquema* que es conciencia y que, por ser singularidad y uno excluyente, es también referencia a un otro. Pero este otro de esta categoría son solamente la otras primeras categorías: la esencialidad pura y diferencia pura; y en ella, es decir, precisamente en el ponerse el otro, es la conciencia ella misma [...].

Pero la conciencia, como esencia, es todo este transcurso mismo, que consiste en pasar de sí, como categoría simple, a la singularidad y al objeto y en contemplar en éste aquel proceso, en superarlo como un objeto distinto para *apropiárselo*, enunciándose como esta certeza de ser toda realidad, tanto ella misma como su objeto [...].

Aquel idealismo cayó en contradicción por afirmar el *concepto abstracto* de la razón como lo verdadero; por eso mismo la realidad nace para él como algo que no es la realidad de la razón, mientras que la razón debiera ser, al mismo tiempo, toda rea-

lidad; permanece como una búsqueda sin descanso, que en la búsqueda misma explica como algo sencillamente imposible la satisfacción de encontrar. No es tan inconsecuente, sin embargo, la razón real, sino que, siendo primeramente tan sólo la *certeza* de ser toda realidad, es consciente en este concepto de la certeza de no ser todavía, como certeza, como *yo*, la realidad en verdad y se ve empujada a elevar su certeza a verdad y a llenar el yo vacío.

Fenomenología, pp. 143-148.

«Hegel ha denunciado que el idealismo deficiente engendra y mantiene junto a sí un empirismo, porque su saber subjetivo es tan pobre que debe remitirse a un conocimiento a posteriori que ya se ha denunciado como fundamentalmente no válido. Y sin embargo, piensa Hegel, ese empirismo obedece a un instinto profundo de la razón. La razón va a buscarse a sí misma en la observación de la naturaleza, lo cual significará la elevación de su certeza abstracta, consistente en afirmarse idéntica con toda realidad, a una verdad plenamente concreta y desarrollada.» [VALLS PLANA, *Op. cit.*, p. 154.]

Ejercicios

1. Anota las diversas formas que tiene Hegel de referirse a la razón que van apareciendo en estos fragmentos de la *Fenomenología* y de la *Propedéutica*.
2. Explica brevemente los diversos momentos del camino que lleva a la razón.
3. ¿Qué separa el idealismo unilateral?
4. ¿Qué función desempeñaban los esquemas del entendimiento en Kant?
5. Intenta exponer la razón, de manera que Hegel no pudiera decir que tus afirmaciones sólo nos dan un «concepto abstracto».

«Hegel corona con el saber absoluto el ascenso fenomenológico a la ciencia. La ciencia es el trabajo que queda por hacer y que él mismo emprenderá con su *«Lógica»* primero y después con la *«Enciclopedia»*. En el capítulo dedicado al saber absoluto se define la Fenomenología en relación con el SISTEMA que queda por escribir y se describe el saber absoluto, su meta, en rela-

ción con todo el camino recorrido. Y en este mismo capítulo se da la definición más clara de la Fenomenología al situarla en relación con la Historia. Es "la organización conceptual de la Historia". Nos da, por tanto, la clave para la comprensión de la Historia, es el aprendizaje de la gramática que permite leer la memoria de los hechos, que no sea simple memoria o narración, sino comprensión, y que es condición para el desarrollo de todos los contenidos del saber en la atmósfera pura del concepto.» [VALLS PLANA, *Op. cit.*, pp. 353-354.]

IV. EL SISTEMA HEGELIANO

«La Filosofía, en cuanto constituye la totalidad del saber producido por la reflexión, viene a ser un *sistema*, es decir, un conjunto organizado de conceptos, cuya ley suprema no es el entendimiento sino la razón.»

Citado por ABBAGNANO, tomo III, § 569.

«Cada una de las partes de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo; pero la Idea está dentro de él con una determinación particular. El círculo singular, siendo en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su propio elemento y funda una más amplia esfera: el todo. El todo se pone así como un círculo de círculos, cada uno de los cuales es un momento necesario; así que el *sistema* de sus elementos peculiares constituye toda la Idea, la cual aparece, además, en cada uno de ellos.»

Enciclopedia, § 15.

De todas formas, Hegel quiso exponer su pensamiento, a la hora de escribirlo en un compendio para sus alumnos, comenzando por la Lógica, a la que seguía la Filosofía de la Naturaleza y la del Espíritu. Nosotras lo haremos también en este orden, aunque aprovechando, además de la *Enciclopedia*, fragmentos de otras obras más extensas —que se citan en cada caso— sobre esos temas centrales.

A) Lógica

En Nuremberg, cuando Hegel era profesor en el Gimnasium —con estudiantes de la edad de nuestros alumnos de Bachillerato—, escribió la *Ciencia*

de la Lógica. Los volúmenes aparecieron en 1812, 1813 y 1816. Poco antes de morir, en 1831, estaba preparando la segunda edición, con el cuidado que ponía siempre en estas revisiones.

Algunos textos los hemos tomado de esta obra y otros de la *Enciclopedia*, a la que ya nos hemos referido antes del Texto 1.

TEXTO 11: CONCEPTO GENERAL DE LA LÓGICA

La lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como está en sí y para sí, sin envoltura*. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*.

Se celebra a Anaxágoras como el primero que afirmó que el Nous, el pensamiento, es el principio del mundo y que la esencia del mundo ha de determinarse como pensamiento. De este modo puso los fundamentos de una visión intelectual del universo, cuya forma pura debe ser la *lógica*. No se trata aquí de un pensamiento en torno a *algo*, que existe por sí fuera del pensamiento; no se trata de formas que sólo pro-

porcionarían simples *signos* de la verdad, sino que las formas necesarias y las determinaciones propias del pensamiento son el contenido y la suprema verdad misma. [...]

Kant aprecia la lógica —es decir, el conjunto de determinaciones y principios que en el sentido habitual se llaman lógica— como afortunada por haber logrado, antes que las otras ciencias, un acabamiento precoz. Desde Aristóteles la lógica no ha retrocedido pero tampoco avanzó un paso; esto último ocurrió porque parece acabada y completa. Pero si desde Aristóteles en la lógica no se han efectuado [casi] modificaciones, esto lleva a la conclusión de que esta ciencia necesita con mucha razón una reelaboración total; pues una labor del espíritu continuada durante dos mil años, debe haberle proporcionado una conciencia más elevada en torno a su pensamiento y a su pura esencia en sí misma [...].

Para vivificar mediante el espíritu este esqueleto muerto de la lógica hasta darle sustancia y contenido, es necesario un *método* por medio del cual la lógica sea capaz de constituir una ciencia pura.

[...] En la *Fenomenología del Espíritu* he presentado un ejemplo de este método aplicado a un objeto más concreto, a la *conciencia*. Hay allí formas de la conciencia, cada una de las cuales, en su realización se disuelve a sí misma, y tiene por resultado su propia negación, pasando de tal modo a una forma superior. La única manera de lograr el progreso científico es el reconocimiento de la proposición lógica que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino en la negación de un contenido particular: es decir, que tal negación no es cualquiera, sino la *negación de aquella cosa determinada*, que se resuelve, y por eso es una determinada negación. Por consiguiente, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta. Al mismo tiempo la resultante, es decir, la negación, es una negación determinada, tiene un *contenido*, es un nuevo concepto, superior, más rico que el precedente, porque se ha enriquecido con la negación del concepto precedente, o sea, con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él y es la unidad de sí y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior.

[...] Yo sé que este método es el único verdadero. No es nada distinto de su objeto, pues es el contenido en sí, la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo. que lo impulsa hacia adelante. Claro está que ninguna exposición podría considerarse científica, si no siguiera el curso de este método, y si no se adaptara a su ritmo sencillo, pues éste es el curso de las cosas mismas.

Ciencia de la Lógica, Solar, Buenos Aires, 1982, tomo I, pp. 66-71.

DIVISIÓN GENERAL DE LA LÓGICA

Se divide primeramente en lógica del *concepto como ser* y del concepto como *concepto*, o bien para servirnos de expresiones habituales, aunque son las más indeterminadas, en lógica *objetiva* y *subjetiva*.

[...] En los últimos tiempos, Kant opuso a la habitualmente llamada lógica, otra, es decir, una lógica *trascendental*. Lo que aquí llamo lógica *objetiva*, correspondería en parte a lo que en él es la lógica trascendental. Kant la distingue de la general asignándole: a) la función de considerar los conceptos que se refieren a priori a los *objetos*, y por consiguiente de no hacer abstracción de todo *contenido* del conocimiento objetivo, o sea, de contener las reglas del pensamiento puro de un objeto; y b) al mismo tiempo, la función de remontarse al origen de nuestro conocimiento, en cuanto que éste no puede ser atribuido a los objetos. El interés filosófico de Kant se orienta exclusivamente hacia este segundo lado. Su pensamiento fundamental consiste en reivindicar las *categorías* para la autoconciencia, entendida como el *yo subjetivo*.

De este modo, la lógica objetiva toma más bien el lugar de la antigua *metafísica*, en cuanto que ésta representaba el edificio científico acerca del universo, que debía ser construido sólo mediante *pensamientos*. Si tomamos en consideración la forma última alcanzada por esta ciencia, veremos en primer lugar que la lógica objetiva sustituyó directamente a la *ontología*. La ontología era la parte de esa metafísica que debía investigar sobre la naturaleza del *ente* en general; y el ente comprende en sí tanto el *ser* como la *esencia*, para cuya diferencia nuestro idioma [alemán] afortunadamente ha conservado las distintas expresiones (Sein y Wesen).

[...]

La *lógica subjetiva* es la lógica del concepto, esto es, de la esencia que se ha liberado de su relación con un ser o de su apariencia, y que en sus determinaciones ya no es exterior, sino que es lo subjetivo libre e independiente, que se determina en sí mismo, o más bien que es el *sujeto* mismo. Con más exactitud, la lógica se compone de tres partes: I. La lógica del ser. II. La lógica de la esencia. III. La lógica del concepto.

Ciencia de la Lógica, tomo I, pp. 80-84.

Ejercicios

1. ¿Cuál es la definición de lógica según Hegel?
2. Explica la frase que comienza «No se trata aquí de un pensamiento en torno a *algo*...»
3. ¿Qué le ha ocurrido a la lógica desde Aristóteles?
4. ¿Con qué método se podrá vivificar esa ciencia? Explícalo.
5. ¿Qué estudiaba la lógica trascendental de Kant?
6. ¿Cómo divide Hegel la lógica? Explícalo.
7. ¿Por qué la lógica objetiva toma el lugar de la antigua metafísica?

TEXTO 12: LA DOCTRINA DEL SER (SER, NADA, DEVENIR)

A) SER

Ser, puro ser, sin ninguna otra determinación. En su inmediatez indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia lo exterior. Por alguna determinación o contenido que se diferenciara en él, o por cuyo medio fuese puesto como diferente de otro, ya no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío. No hay nada en él que uno pueda intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien es sólo este vacío, puro, intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien es igualmente sólo un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la *nada*.

B) NADA

Nada, la pura nada; es la simple igualdad consigo mismo, el vacío perfecto, la ausencia de determinación y contenido; la indistinción en sí misma. En cuanto puede hablarse aquí de intuir o pensar, vale como una diferencia el que pueda ser pensado algo o nada. Intuir o pensar la nada tiene, pues, un significado; los dos son distintos, y así, la nada *está* (existe) en nuestro intuir o pensar; o más bien es el intuir y pensar vacío mismo, el mismo que es el puro ser. La nada es, por lo tanto, la misma determinación o más bien ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser.

C) DEVENIR (UNIDAD DEL SER Y LA NADA)

El puro ser y la pura nada son, por lo tanto, la misma cosa. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino aquello que ha pasado [y no pasa] a la nada, y la nada que ha pasado al ser. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que *ellos no son lo mismo*, sino que son absolutamente diferentes, pero a la vez son inseparados e inseparables, e inmediatamente cada uno desaparece en su *opuesto*. Su verdad, pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el devenir; un movimiento donde los dos son diferentes, pero por una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente.

Ciencia de la lógica, I, pp. 107-108.

EL SER DETERMINADO O LA EXISTENCIA

En el devenir, se desvanecen el ser como uno con la nada, y la nada como uno con el ser. Por la contradicción que encierra, el devenir va a acabar en la unidad en que el ser y la nada se encuentran absorbidos. Su resultado es, por consiguiente, el ser determinado o existencia [...].

A.— Nuestra representación misma contiene esto: que cuando hay un devenir, sale alguna cosa y que aquél tiene, pues, un resultado. Pero aquí se presenta la cuestión: ¿cómo el devenir llega a no permanecer un simple devenir, sino a tener un resultado? La respuesta se desprende del devenir mismo, tal como lo hemos visto producirse. El devenir contiene, en efecto, el ser y la nada, de tal modo que uno se cambia en otro y ambos mutuamente se suprimen. Sin embargo, el resultado de este proceso no es el no-ser vacío, sino el ser idéntico a la negación lo que llamamos *existencia*, y esto porque el devenir ha devenido en ella, como indica su significación.

Lógica, § 89 y Adición. Editorial Aguilera.

EXISTENCIA (*Dasein*) significa un ser *determinado*; su determinación es una determinación existente, una *cualidad*. Por medio de su cualidad algo está frente a un otro, es *mudable* y *finito*, determinado no sólo contra un otro, sino en sí mismo francamente de manera negativa.

Ciencia de la Lógica, tomo I, p. 141.

La cualidad, la cantidad y la medida

Cada esfera de la idea lógica es un conjunto de determinaciones y una representación de lo absoluto. Tal es también el ser que contiene tres grados: la cualidad, la cantidad y la medida. La cualidad es ante todo la determinabilidad idéntica con el ser, de tal modo que una cosa deja de ser lo que es cuando pierde su cualidad. La cantidad, por el contrario, es una determinabilidad exterior al ser, que le es indiferente: una casa, por ejemplo, permanece lo que es ya sea más grande o más pequeña; así mismo, el color, sea más claro o más oscuro, no deja de ser color. El tercer grado del ser, la medida, es la unidad de los dos primeros; es la cantidad cualitativa. Todas las cosas tienen una medida, es decir, son cuantitativamente determinadas y les es indiferente tener tal o cual magnitud; pero al mismo tiempo esta indiferencia tiene su límite, más allá del cual dejan de ser lo que eran. Por la medida se verifica la transición a la segunda esfera de la idea, la esencia.

Lógica, Adición, § 85, Editorial Aguilera.

Ejercicios

1. ¿A qué llama Hegel «ser»? ¿Cómo explicarías tú esa palabra?
2. ¿Por qué dice que el ser indeterminado es la nada?
3. Explica el devenir como síntesis.
4. Análisis semántico de: existencia, cualidad, cantidad, medida. Explica brevemente la evolución filosófica de esos términos.

5. ¿Cómo surge el ser determinado? ¿Por qué no es un no-ser vacío?

6. Explica qué tres aspectos determinan lo existente y pon ejemplos.

TEXTO 13: LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

A) La esencia como razón de la existencia

Lo absoluto es la esencia. Esta definición es la misma que aquella otra, lo absoluto es el ser, en cuanto el ser es simple referencia de sí mismo. Pero, al mismo tiempo, es más elevada porque la esencia es el ser que ha descendido más profundamente a sí mismo, es decir, que su simple relación consigo mismo es esta referencia puesta como la negación de lo negativo, como mediación de sí consigo mismo. Pero determinado lo absoluto como esencia, la negatividad es tomada frecuentemente sólo en el sentido de una abstracción de todos los predicados determinados. Pero, puesto que esta negatividad no es exterior al ser, sino que constituye su propia dialéctica, es, por tanto, su verdad, la esencia como el ser que es en sí mismo; su distinción del ser inmediato está constituida por aquella reflexión, por su aparecer en sí misma y ella es la propia determinación de la esencia misma.

Enciclopedia, § 112, Obs.

En el desenvolvimiento de la esencia, puesto que en todas las cosas la sustancia es únicamente el concepto uno, aparecen las mismas determinaciones que se han encontrado en el desenvolvimiento del ser, pero en forma refleja. Así, en lugar del ser y de la nada, aquí se encuentran las formas de lo positivo y de lo negativo; aquélla corresponde al ser privado de oposición, como identidad; ésta, desarrollada, aparente en sí, como la diferencia. Así, además, tenemos el devenir como razón del ser determinado, el cual reflejado sobre la razón es existencia, etc. Esta parte [la más difícil] de la lógica contiene principalmente las categorías de la metafísica y de las ciencias en general, como productos del intelecto reflexivo, que admite las diferencias como independientes, y a la vez pone también su relatividad; pero las pone a ambas juntas o las une sucesivamente por un «también», y no liga estos pensamientos, no los reúne en un concepto.

Enciclopedia, § 114, Obs.

a) La esencia

1. *Identidad*

La esencia aparece en sí misma, o si se quiere, es pura reflexión. No constituye así sino una relación consigo misma; no en cuanto relación inmediata, sino en cuanto relación reflejada: es la identidad consigo misma.

2. *Diferencia*

La esencia no es pura identidad ni apariencia en sí misma, sino en cuanto es la negatividad relativa a sí misma, y, por consiguiente, al rechazarse de sí misma; contiene pues, necesariamente, la determinación de la diferencia.

Obs. El ser otro ya no es aquí lo cualitativo, esto es, la determinación, el límite, sino que, encontrándose en la esencia, que se refiere a sí misma, la negación es también relación; en otras palabras es diferencia, posición, mediación.

La diferencia exterior es, en cuanto identidad de los términos, puesta en relación, la *igualdad*, y en cuanto no-identidad de estos términos, la *desigualdad*.

Enciclopedia, § 115-116.

3. *La razón de ser*

Es la unidad de la identidad y la diferencia; la verdad de aquello que la diferencia y la identidad producen, la reflexión en sí, que es igualmente reflexión en otro, y viceversa. Es la esencia puesta como totalidad.

Obs. El principio de razón dice: «Toda cosa tiene su razón suficiente»; es decir, que la verdadera esencialidad de algo no es su determinación como idéntico consigo mismo, ni como diverso, ni como meramente positivo o solamente negativo, sino que tiene su ser en otra cosa, la cual, como idéntica consigo misma, es su esencia. Ésta, igualmente, no es una abstracta reflexión en sí, sino en otra. La razón de ser es la esencia que es en sí, y ésta es razón de ser; y sólo es razón en cuanto lo es de alguna cosa, de un otro.»

Enciclopedia, § 121.

b) La existencia

La expresión *existencia* (tomada de *existere*) indica el ser engendrado, y la existencia es el ser que sale de la razón de ser, el ser traído por la supresión de la mediación. La esencia, en cuanto ser suprimido, se ha producido primero como *apariencia*, cuyas determinaciones son la identidad, la diferencia y la razón de ser [...].

A.— Esto se puede comprobar también en la conciencia ordinaria, porque cuando consideramos la razón de ser de alguna cosa, esta razón no es un momento interno abstracto, sino más bien una existencia. Así, por ejemplo, consideramos la pólvora como la razón del incendio de un edificio, o las costumbres de un pueblo como razón de su legislación, etc. Ésta es, sobre todo, la forma bajo la cual se presenta primeramente a la reflexión el mundo de las existencias. Es un conjunto indefinido de existencias que, reflejándose a la vez sobre sí mismas y unas sobre otras, son razón de ser unas de otras. En este juego variado y movible del mundo, en cuanto conjunto de existencias, no se descubre en parte alguna un punto fijo, sino que todo aparece como relativo, condicionado y condicionante a la vez. El entendimiento reflexivo se aplica a descubrir y a seguir estas relaciones que se presentan por doquier. Pero la

cuestión referente al objeto final queda aquí sin respuesta, de donde nace la necesidad de la razón especulativa de ir adelante en el desenvolvimiento de la idea lógica, y de franquear este punto de vista de determinaciones puramente relativas.

Lógica, § 123. Adición. Editorial Aguilera.

B) El fenómeno

La esencia debe aparecer [= producirse como fenómeno]. Su *aparecer* es el suprimirse a sí misma por el cual llega a ese estado inmediato en que, como reflexión en sí, es tanto consistir [materia] como forma, reflexión en otra cosa, consistencia que se suprime a sí misma. El aparecer es la determinación, por medio de la cual, la esencia no es ser sino esencia, y el aparecer desarrollado es el fenómeno. La esencia, pues, no está detrás o más allá del fenómeno, sino que por lo mismo que la esencia es lo que existe, la existencia es fenómeno.

Enciclopedia, § 131.

C) La realidad

La realidad es la unidad inmediata de la esencia y de la existencia, o de lo interno y lo externo. La manifestación de lo real es lo real mismo, de tal modo que éste guarda su naturaleza esencial en su manifestación, y que no posee esta naturaleza sino en tanto que está colocado en la existencia inmediata exterior.

A.— Se tiene la costumbre de oponer de un modo vulgar la realidad al pensamiento o la idea [...]. Entienden, en efecto, de un lado el pensamiento como sinónimo de representación, de designio subjetivo, y de otro lado la realidad como sinónima de existencia exterior y sensible. Esta forma superficial de identificar la realidad con el ser sensible es la causa de la falsa opinión, tan divulgada, respecto a Platón y Aristóteles, para el cual la realidad no es la realidad del ser sensible sino la idea hecha realidad.

Lógica, § 142. Editorial Aguilera.

Ejercicios

1. Análisis de los términos esencia, identidad, diferencia.
2. Explica «lo absoluto es la esencia».
3. ¿Qué contiene la doctrina de la esencia? ¿Por qué dice Hegel que es la parte más difícil de la lógica?
4. Aplica el principio «toda cosa tiene su razón de ser» a varios ejemplos.

5. Análisis semántico de la palabra existencia y fenómeno. ¿Qué añade Hegel a lo que ya sabías?

6. Explica la diferencia entre el fenómeno según Kant y según Hegel.

7. Estudia la diferencia entre la categoría de realidad en los dos autores, y razona una exposición tuya acerca de lo real.

Lógica subjetiva

TEXTO 14: LA DOCTRINA DEL CONCEPTO

El concepto en general

El concepto es la esfera de la libertad, es el poder sustancial subsistente por sí, y es totalidad, puesto que cada uno de los momentos es todo el concepto, y es puesto con él en unidad indivisible. El concepto es, pues, lo que en su identidad consigo es en sí y para sí determinado.

A.— El punto de vista del concepto es el idealismo absoluto y la filosofía es la ciencia que conoce en el concepto y por él, en tanto que se eleva a ese grado en que todo lo que en la conciencia ordinaria aparece como un ser inmediato e independiente, es concebido por ella como un simple momento de la idea. La lógica del entendimiento no ve en el concepto más que una simple forma del pensamiento, una representación general, y a este modo superficial de concebir el concepto se une el aserto tan repetido y que tiene su fundamento en el corazón y en el sentimiento, de que el concepto es una forma vacía, una pura abstracción, cuando en realidad es el principio de toda vida y el ser absolutamente concreto.

Lógica, § 160, Editorial Aguilera.

De este modo el *concepto* debe ante todo ser considerado en general como el tercero con respecto al *ser* y a la *esencia*, esto es, a lo inmediato y la reflexión. Ser y esencia, por lo tanto, son los momentos de su devenir; pero él es la *base* y la *verdad* de ellos, considerada como identidad, donde ellos han perecido y están contenidos. Ellos están en el concepto porque éste es su *resultado*; pero ya no están en él como ser y como esencia; sino que tienen esta determinación sólo porque no han vuelto todavía a esa unidad suya.

La lógica que considera el *ser* y la *esencia*, ha constituido, por tanto, la *exposición genética del concepto*. El *movimiento dialéctico* de la sustancia a través de la causalidad y la acción recíproca, es, por tanto, la generación inmediata del concepto, por cuyo medio se ha presentado su *devenir*.

Ciencia de la Lógica, tomo II, pp. 249-250.

DIVISIÓN

La ciencia del concepto se divide en: 1) ciencia del concepto subjetivo o formal; 2) ciencia del concepto determinado como inmediato o de la objetividad, y 3) ciencia de la idea, del subjeto-objeto, unidad del concepto y de la objetividad, o de la verdad absoluta.

La lógica del concepto se entiende ordinariamente como ciencia sólo formal, en el sentido de que se ocupa de la forma como tal del concepto, del juicio o del silogismo; pero no se interesa en modo alguno sobre si una cosa es o no es verdad; esto sería luego asunto del contenido. Si las formas lógicas del concepto fuesen verdaderamente recipientes muertos, pasivos e indiferentes, de representaciones y pensamientos, el conocimiento de las mismas sería una ciencia histórica completamente superflua, y de la cual se podría prescindir, por lo que respecta a la verdad. Mas en realidad son, por el contrario, como formas del concepto, el espíritu vivo de lo real; y de lo real es verdad solamente lo que en virtud de estas formas, por medio de ellas y en ellas, es verdad. La verdad de estas formas por sí misma no ha sido nunca hasta ahora considerada e indagada; como tampoco su conexión necesaria.

Lógica, § 162, Editorial Aguilera.

CONCEPTO SUBJETIVO

El concepto como tal

Contiene los momentos de la ***universalidad***, libre identidad consigo mismo en la propia determinación, de la ***particularidad***, determinación en la cual lo universal queda igual a sí mismo; y de la ***individualidad***, como reflexión en sí de las determinaciones de la universalidad y la particularidad; la cual unidad negativa consigo mismo es lo determinado en sí y para sí, y a la vez idéntico consigo o universal.

[...] Universalidad, particularidad e individualidad, tomadas abstractamente, son lo mismo que identidad, diferencia y razón de ser. Pero la universalidad es lo que es idéntico consigo mismo, con la expresa significación de que en lo universal está a la vez contenido lo particular y lo individual. Lo particular es lo que es diferente, o la determinación; pero significando que es universal en sí y está como individual. Lo individual, por último, tiene la significación de sujeto y sustrato, que contiene en sí el género y la especie y es él mismo sustancial.

Enciclopedia, § 163-164.

El juicio

El juicio es el concepto en su particularidad, como relación diferencial de sus momentos, los cuales siendo cada uno de ellos subsistentes por sí, y a la vez idénticos consigo mismos, no lo son el uno con el otro.

Comúnmente, en el juicio se piensa primero en la independencia de los extremos, del sujeto y del predicado: se piensa que el sujeto es una cosa o determinación por

sí, e igualmente que el predicado es una determinación universal fuera de aquel sujeto y existente en *mi* cerebro; la cual determinación es luego unida a la otra, y con esto queda formado el juicio. Pero como la cópula «es» atribuye el predicado al sujeto, aquella subsunción extrínseca y subjetiva es negada de nuevo, y el juicio es considerado como una determinación del objeto mismo.

El juicio es tomado, ordinariamente, en el sentido subjetivo, como una operación y forma que se encuentra sólo en el pensamiento consciente de sí mismo. Pero esta diferencia no existe en la esfera lógica, en la que el juicio ha de tomarse del todo universalmente; *todas las cosas son juicios*; esto es, son individuos que tienen en sí una universalidad o naturaleza interior, o son universales individualizados; la universalidad y la individualidad se distinguen en sí; pero son también idénticas.

El sujeto y el predicado son, cada uno de ellos, el juicio entero. La conformación inmediata del sujeto se muestra, primero, como razón mediadora entre la singularidad de la cosa real y su universalidad: como la razón de ser del juicio. Lo que es puesto de hecho es la unidad del sujeto y del predicado como concepto mismo; esto es lo que da un contenido al vacío «es» de la cópula; y como sus momentos como sujeto y predicado son a la vez distintos, el concepto puesto como unidad de éstos, como relación mediadora, es el silogismo.

Enciclopedia, § 166, 167 y 180.

El silogismo

Es la unidad del concepto y del juicio: Es el concepto como la simple identidad en la cual las distinciones de forma del juicio han sido retrotraídas; y es el juicio, en cuanto a la vez es puesto en realidad, esto es, en la diferencia de sus determinaciones. El silogismo es lo racional y todo lo que es racional.

Enciclopedia, § 181.

En el silogismo formal el término medio queda puesto como totalidad sólo porque todas las determinaciones, pero cada una particularmente, recorren la función de la mediación.

[...] Así es como el concepto en general se ha realizado; con más exactitud ha logrado una tal realización, que es *objetividad*. La realidad más cercana era que el *concepto*, como unidad negativa en sí, se dirime y, como *juicio*, pone sus determinaciones en una diferencia determinada o indiferente, y en el *silogismo* se opone él mismo a ellas. Dado que así el concepto constituye todavía lo interior de esa exterioridad suya, con el desarrollo de los silogismos esa exterioridad queda equiparada con la unidad interior; las diferentes determinaciones vuelven a esta unidad por vía de la mediación, en que ellas primeramente son una cosa sola únicamente en un tercero; y la exterioridad presenta así el concepto en ella misma; y este concepto, por lo tanto, ya no es a su vez distinto de ella como unidad interior.

[...] El silogismo es *mediación*, es el concepto completo en su *ser-puesto*. Su movimiento es la eliminación de esta mediación, en que nada existe en sí y por sí, sino que cada uno existe sólo por medio del otro. El resultado, por tanto, es una *inmediación*, que ha surgido de la *eliminación de la mediación*; es un ser, que es a la vez idéntico con la mediación, y es el concepto, que se ha recobrado a partir de su ser otro y en su ser-otro, por sí mismo. Este *ser*, por consiguiente, *es una cosa que existe en sí y por sí*: es la *objetividad*.

Ciencia de la Lógica, tomo II, p. 407.

Ejercicios

1. Para Hegel el concepto no es una forma vacía. Explica qué son los conceptos puros para Kant.
2. ¿Qué es el concepto para Hegel? ¿Cuál ha sido la genética del concepto?
3. ¿Qué critica Hegel a la lógica solamente formal?
4. Explica por qué las formas lógicas no son recipientes pasivos.
5. ¿Qué momentos contiene el concepto subjetivo?
6. Análisis semántico de los términos: subsunción, extrínseca y juicio.
7. ¿Por qué dice Hegel «todas las cosas son juicios»?
8. La cópula «es», ¿qué función desempeña?
9. Pon diferentes ejemplos de silogismos formales.
10. ¿Qué función realiza el término medio según Hegel?

TEXTO 15

LA OBJETIVIDAD

Las diferencias han desaparecido en el objeto y se encuentran en él en estado de indiferencia. Así, el objeto es el ser inmediato. Es además una totalidad. Pero como esta identidad no constituye sino el ser en sí de sus momentos, es indiferente respecto a su unidad inmediata y cae así en las diferencias, cada una de las cuales es una totalidad. En el objeto se halla, por consiguiente, realizada esta contradicción absoluta de existencias múltiples completamente dependientes e independientes a la vez [...].

A.2: La objetividad contiene el *mecanismo*, el *quimismo* y la *relación de finalidad*. El objeto determinado mecánicamente es el objeto inmediato e indiferente. Éste contiene en sí las diferencias, sólo que los diferentes objetos son indiferentes uno respecto a otro, y su conexión es exterior. En el quimismo, por el contrario, el objeto se produce como esencialmente diferenciado, de tal suerte que los objetos no son lo que son más que por sus relaciones recíprocas, y su diferencia constituye su cualidad. La tercera forma de la objetividad, la relación teleológica, es la unidad de las otras dos. El fin es de nuevo lo que es el objeto mecánico, una totalidad encerrada en sí misma, pero al mismo tiempo vivificada por el principio de la diferencia que se ha producido en el quimismo, y así es como entra en relación con el objeto que está ante él. La realización del fin constituye el tránsito de esta esfera a la *Idea*.

1. *El mecanismo*

El objeto es la unidad de elementos diferentes, pero una unidad colectiva, un agregado, y su acción no constituye más que una relación exterior. Éste es el mecanismo formal. En esta relación y dependencia recíproca, los objetos conservan al mismo tiempo su independencia; se oponen exteriormente una resistencia.

2. *El quimismo*

A.— El quimismo es una categoría de la objetividad de la que no se hace ordinariamente una categoría especial, pero que se une al mecanismo para colocarlos juntos bajo la denominación de *relaciones mecánicas*, frente a las *relaciones de finalidad*. La razón que lleva a considerar así estas dos esferas, hay que buscarla en lo que tienen de común, a saber, que en una como en otra el concepto no existe sino *en sí*, mientras que existe *para sí* en la finalidad. Se distingue, sin embargo, una de otra de una manera especial en que, en el mecanismo, el objeto es primero indiferente a toda relación, mientras que el objeto químico está en relación con otro objeto.

3. *Teleología*

El fin es el concepto que entra en una existencia libre, el concepto que es para sí mediante la negación de la objetividad inmediata. Es determinado como subjetivo porque esta negación es primero abstracta, y por eso también tiene la objetividad solamente frente a sí. Esta determinación de la subjetividad es, sin embargo, unilateral respecto a la totalidad del concepto mismo, porque toda determinación se ha puesto en él como superada. Así, también el objeto presupuesto es, por sí mismo, solamente una realidad ideal; en sí nada.

Enciclopedia, § 194-195, 200 y 204.

Lo que sucede en sí al realizarse el fin, es que se niega la subjetividad unilateral y la apariencia de la independencia objetiva que está frente a ella. Al apoderarse del medio, el concepto se pone como la esencia que es en sí del objeto; en el proceso mecánico y químico la independencia del objeto ya se ha disipado; y en su decurso, bajo el dominio del fin, se suprime la apariencia de aquella independencia, lo ne-

gativo que está frente al concepto. Pero, en el hecho de que el fin perseguido es determinado sólo como medio material, este objeto es ya puesto como nulo en sí, como solamente ideal. Con esto ha desaparecido también la antítesis de forma y contenido. Porque el objeto, mediante la supresión de las determinaciones formales, se une consigo mismo; la forma, como idéntica a sí, es puesta como contenido: con lo que el concepto como actividad de la forma, se tiene solamente a sí mismo como contenido. Por consiguiente, mediante este proceso, es puesto lo que era el concepto del fin, la unidad en sí de lo subjetivo y de lo objetivo, ahora subsistente por sí: la idea.

Enciclopedia, § 212.

Ejercicios

1. ¿Qué es la objetividad?
2. El mecanicismo y el finalismo fueron sistemas de otros pensadores, ¿quiénes? ¿En qué consiste la explicación mecanicista y la teleológica?
3. Indica el significado de mecanismo, quimismo y relación de finalidad.
4. Pon ejemplos referidos a «objetos» estudiados en otras asignaturas.

TEXTO 16

La idea

a) La Idea es lo verdadero en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. Su contenido ideal no es otra cosa que el concepto en sus determinaciones; su contenido real es la exposición que el concepto se da a sí mismo en la forma de existencia exterior; y envolviendo esta forma en la idealidad, en su poder, se mantiene en sí misma.

La definición de lo absoluto, según la cual lo absoluto es la Idea, es ella misma absoluta. Todas las definiciones dadas hasta aquí se refieren a ella. La Idea es la verdad; porque es el responder de la objetividad al concepto, no ya que las cosas exteriores respondan a más presentaciones; éstas son solamente representaciones exactas que yo tengo como tal individuo. En la idea no se trata ni de éste, ni de representaciones, ni de cosas exteriores. Pero todo lo real en cuanto es verdad, es la idea; y tiene su verdad solamente por medio y en virtud de ella. El ser singular es un lado de la idea: por ésta circulan también otras realidades, que a su vez aparecen como existentes par-

ticularmente por sí; solamente en todas ellas a la vez, y en su relación se realiza el concepto: esta limitación de su existencia constituye la finalidad y la ruina de lo singular.

Enciclopedia, § 213.

b) Sin embargo, al comienzo, la idea también es sólo *inmediata*, o sea, está solamente en su *concepto*, la realidad objetiva es sin duda adecuada al concepto; pero no se ha liberado todavía hasta alcanzarlo, y éste no existe por sí como concepto. De este modo el concepto es sin duda el *alma*; pero el alma está a la manera de un *inmediato*, es decir, su determinación no existe como ella misma, ella no se ha concebido como alma, no ha captado en sí misma su realidad objetiva; el concepto es como un alma que todavía no está *animada*.

Así, 1º) la idea es *la vida*, el concepto que diferente de su objetividad, simple en sí, penetra su objetividad, encuentra en ella su medio, y la pone como su medio aunque es inmanente a él, y constituye en él el fin realizado idéntico consigo mismo. Esta idea a causa de su inmediación, tiene como forma de su existencia la individualidad. Pero la reflexión de su proceso absoluto en sí mismo es la eliminación de esta individualidad inmediata: por este medio el concepto que en ella, como universalidad, es lo interior, convierte la exterioridad en universalidad, o sea, pone su objetividad como igualdad consigo misma.

2º) La idea es: la idea de lo *verdadero* y de lo *bueno*, como *conocer* y *querer*. Al comienzo es conocimiento limitado y querer limitado, en los que lo verdadero y lo bueno se diferencian todavía, y existen ambos solamente como *fin*. El concepto ante todo se ha liberado de sí mismo, y se ha dado como realidad solamente una *objetividad abstracta*. Pero el proceso de este conocer y actuar limitados convierte la universalidad, que primeramente era abstracta, en una totalidad, y así ella se convierte en *objetividad perfecta*. O bien, considerando la cuestión por otro lado, el espíritu limitado, es decir subjetivo, se pone la presuposición de un mundo objetivo, así como la vida tiene también tal presuposición. Pero su actividad consiste en eliminar esta presuposición y en convertirla en algo puesto. Así, su realidad es para él el mundo objetivo, o al contrario, el mundo objetivo es la idealidad donde él se reconoce a sí mismo.

3º) El espíritu conoce la idea como su *absoluta verdad*, como la verdad existente en sí y por sí: la Idea infinita, en la que el conocer y el actuar se han igualado, y que es su propio *absoluto conocimiento de sí mismo*.

Ciencia de la Lógica, tomo II, págs. 477 y 478.

Ejercicios

1. La Idea es una unidad ¿de qué? Explícalo.

2. Distingue el contenido ideal y el real.
3. ¿Por qué «la Idea es la verdad»?
4. ¿Cuál es el papel de lo singular?
5. Haz el esquema del apartado *b*.
6. Comenta la frase «la idea es: la idea de *lo verdadero* y de *lo bueno* como conocer y querer».

B) Filosofía de la naturaleza

TEXTO 17

a) Introducción

§ 246. La Filosofía de la Naturaleza es una consideración teorética, esto es, pensante, de la naturaleza. Reflexión que, por una parte no procede de consideraciones extrínsecas a la naturaleza, como lo serían determinados fines humanos; por otra parte está encaminada al conocimiento de lo universal, de modo que éste sea a la vez determinado en sí: conocer las fuerzas, las leyes, los géneros de los seres naturales. Y este contenido no debe ser un mero añadir, sino que debe estar dispuesto en órdenes y clases; debe revestir el aspecto de un organismo. Como la Filosofía de la Naturaleza es una consideración conceptual, tiene por objeto el mismo universal en su propia necesidad, tomado por sí, y lo considera en su propia necesidad inmanente, según la autodeterminación del concepto.

La filosofía no sólo debe concordar con la experiencia de la naturaleza, sino que el nacimiento y la formación de la ciencia filosófica tiene por supuesto y condición la física empírica. Sin embargo, por lo que se refiere a la necesidad del contenido, esto no es una llamada a la experiencia, y aún menos a lo que se ha llamado intuición, la cual no suele ser otra cosa que representación y fantasía, que procede por analogías. Las cuales pueden ser más o menos accidentales y más o menos significativas, y se adhieren a los objetos y a los esquemas de un modo meramente extrínseco. *(Enciclopedia.)*

«La misión y la finalidad de la filosofía de la naturaleza consisten, pues, en que el espíritu encuentre en la naturaleza su propia esencia, es decir, que el concepto encuentre en ella su contrafigura... Y esto es, a su vez, la liberación de la naturaleza misma; ella es en sí la razón, pero sólo a través del espíritu surge a la existencia. El espíritu posee la certeza que Adán poseía al ver a Eva: "He aquí carne de mi carne y hueso de mis huesos". La naturaleza es, pues, la novia con la que se desposa el espíritu.» [Citado por BLOCH: *Sujeto-objeto*, Adición al § 246.]

b) Concepto de la Naturaleza

§ 247. La naturaleza ha sido determinada como la Idea en el momento de ser-otro. Considerada de este modo [enajenada], la Idea es la negación de sí misma y exterior a sí y, por ello la naturaleza no es exterior sólo relativamente respecto a la idea (y respecto a la existencia subjetiva de la idea, el espíritu), sino que la exterioridad constituye la determinación en la cual ella es como naturaleza.

§ 248. En esta exterioridad, las determinaciones conceptuales tienen la apariencia de un subsistir indiferente y del aislamiento de unas respecto a otras; el concepto aparece pues como algo interno. Por lo que la naturaleza no muestra en su existencia libertad alguna, sino solamente necesidad y accidentalidad.

Por tanto, considerada respecto a su existencia determinada, por la cual es precisamente naturaleza, no debe ser divinizada, ni hay que considerar el sol, la luna, los animales, como obras de Dios con preferencia a los hechos y cosas humanas. La Naturaleza, considerada en sí, es la Idea, es divina; pero en el modo en que es, su ser no responde a su concepto; es, por el contrario, la contradicción no resuelta. Su carácter propio en este mismo: ser puesta, ser negación. Así, la naturaleza ha sido también definida como la decadencia de la Idea, porque, en esta forma de exterioridad, es inadecuada a sí misma. Sólo a aquella conciencia que es ella misma exterior e inmediata, esto es, a la conciencia sensible, se le aparece la naturaleza como lo primero, lo real. Pero, como quiera que también, aun en el elemento de la exterioridad, la naturaleza es representación de la Idea, claro está que se puede y se debe admirar en ella la sabiduría de Dios. Pero cualquier representación del espíritu, la más baladí de sus imágenes, cualquier palabra, es fundamento más excelente para conocer la esencia de Dios que cualquier objeto natural.

La cima a la que se dirige la naturaleza al existir es la vida; pero siendo ésta solamente idea natural, está sujeta a lo irracional de la exterioridad, y la vitalidad individual está, en todos los momentos de su existencia, en pugna con una individualidad distinta a la suya, mientras que en toda manifestación espiritual se da el momento de la relación libre y universal consigo misma. Igual error se da cuando los hechos espirituales en general son menos estimados que las cosas naturales; y posponemos las obras de arte a las naturales por la razón de que su material ha de ser tomado del exterior, y también, porque no son vivas. Como si la forma cultural no contuviese una más alta vitalidad y no fuese más digna del espíritu que la forma natural, y la forma en general no fuese de más alta estirpe que la materia.

También se aduce el privilegio de que la naturaleza está (a pesar de toda la accidentalidad de sus existencias), sujeta a leyes eternas. Pero a leyes eternas está también sujeto el dominio de la autoconciencia.

«La naturaleza como tal no alcanza, en su autointeriorización, este estado del ser para sí, la conciencia de sí misma... Lo que pertenece a la naturaleza como tal queda detrás del espíritu; es cierto que éste lleva en sí mismo todo

el contenido de la naturaleza, pero las determinaciones de ella se encuentran en el espíritu de un modo completamente distinto que en la naturaleza exterior.»

Citado por BLOCH, *Op. cit.*, p. 210.

§ 249. Hay que considerar a la naturaleza como un sistema de grados, cada uno de los cuales surge del otro necesariamente y es la próxima verdad del anterior, no en el sentido de que el uno sea producido por el otro naturalmente, sino en el sentido de que así es producido en la íntima idea que constituye la razón de la naturaleza [...]. La naturaleza animal es la verdad [la superación], de la naturaleza vegetal, como ésta lo es de la mineral.

§ 250. La capacidad de la naturaleza consiste en no poder apoderarse de las determinaciones conceptuales más que abstractamente, y abandonar la ejecución de lo particular a la determinación exterior.

Aquella impotencia de la naturaleza pone límites a la filosofía, y es lo más inconveniente que se pueda imaginar pretender del concepto que deba entender conceptualmente semejante accidentalidad [de las innumerables formaciones naturales] y, como se ha dicho, construirla, deducirla.

§ 251. La Naturaleza es en sí un todo viviente, y el movimiento a través de la serie de grados consiste en ponerse la Idea como lo que ella es en sí, o lo que es lo mismo: la Idea, de su inmediatez y exterioridad, que es la muerte, vuelve a sí para ser primeramente lo vivo, y luego supera también esta determinación en la cual sólo es vida y se manifiesta en la existencia del espíritu, que es la verdad y el objeto final de la naturaleza, y es la verdadera realidad de la Idea.

Ejercicios

1. ¿Por qué la Filosofía de la Naturaleza es una consideración teorética?
2. Distingue entre la ciencia filosófica de la naturaleza y la física.
3. ¿Cuál es el concepto de naturaleza en el sistema hegeliano?
4. ¿A qué meta tiende la naturaleza?
5. ¿Crees que Hegel valora más lo natural o lo cultural? Explica por qué.
6. ¿En qué consiste la incapacidad de la naturaleza?

TEXTO 18: LAS TRES SECCIONES DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Primera sección

§ 253. La MECÁNICA considera:

A) La exterioridad abstracta del todo, esto es, el espacio y el tiempo.

B) La exterioridad aislada y su relación en aquella abstracción, esto es, la materia y el movimiento; es la mecánica finita.

C) La materia en la libertad de su concepto en sí, en el movimiento libre, que es la mecánica absoluta (la gravitación universal).

§ 254. *El espacio.* La primera o inmediata determinación de la naturaleza es la universalidad abstracta de su exterioridad, cuya indiferencia privada de mediación es el espacio. Es la yuxtaposición del todo ideal, porque es el ser fuera de sí mismo, y simplemente continuo, porque su exterioridad es todavía abstracta del todo y no tiene en sí ninguna diferencia determinada.

§ 255. Siendo el espacio en sí concepto general tiene:

a) inmediatamente en su diferencia, las tres dimensiones, sencillamente diversas y del todo indeterminadas.

No hay que pedir a la geometría la deducción de la necesidad de que el espacio tenga precisamente tres dimensiones, puesto que la geometría no es ciencia filosófica y presupone su propio objeto: el espacio con sus determinaciones universales. No se puede decir, por tanto, cómo se distinguen entre sí la altura, la longitud y la profundidad, porque deben ser distinguidas, pero no son aún distinciones; es completamente indeterminado si una dirección se debe llamar altura, longitud o profundidad. La altura tiene su más estricta determinación en la dirección hacia el punto central de la Tierra, pero tal determinación concreta no se refiere para nada a la naturaleza del espacio, tomado en sí mismo. Presupuesta como verdad, todavía es indiferente llamar a esa dirección altura o profundidad.

b) § 256. Pero la diferencia es, esencialmente, diferencia determinada y cualitativa. Como tal es: 1º) la negación del espacio mismo, puesto que el espacio es la exterioridad inmediata e indiferenciada; tal negación es el punto; 2º) esta negación es, sin embargo, negación del espacio; es decir, ella misma es espacial; el punto, en cuanto es esencialmente esta relación, en cuanto se niega a sí mismo, es la línea como primer enajenarse del punto; esto es, su primer ser espacial, y 3º) pero la verdad del enajenarse de sí, es la negación de la negación. La línea pasa por esto a ser superficie, la cual por una parte es una determinación respecto de la línea y del punto, y por consiguiente es superficie en general; pero, por otra parte, es la superación de la negación del espacio, en restauración de la totalidad espacial, la cual desde entonces tiene en sí su momento negativo; es superficie cerrada que separa todo un espacio singular.

§ 258. *El tiempo*, unidad negativa de la exterioridad, es algo simplemente abstracto e ideal. El tiempo es el ser que, mientras es no es, y mientras no es, es; es el devenir intuido; lo que quiere decir que las diferencias simplemente momentáneas, o sea, que se niegan inmediatamente, son determinadas como diferencias extrínsecas, exteriores a sí mismas.

El tiempo es, como el espacio, una pura forma de la sensibilidad o de la intuición, es lo sensible insensible; pero, como al espacio, al tiempo nada le importa la diferencia de la objetividad, y de una conciencia subjetiva puesta frente a él. Si estas determinaciones fueran aplicadas al espacio y al tiempo, aquél sería la objetividad abstracta y el tiempo, por el contrario, la subjetividad abstracta. El tiempo es el principio mismo del yo = yo de la pura autoconciencia; pero es aquel principio o el puro concepto aún en su completa abstracción, el puro ser en sí, el mero devenir intuido, en cuanto es simplemente un salir de sí.

Se dice que todo nace o muere en el tiempo, ya que éste es precisamente la abstracción del nacer y el morir. Si se abstrae de todo de lo que llena el tiempo, y también de lo que llena el espacio, quedan ambos vacíos; esto es, se ponen y representan entonces estas abstracciones de la exterioridad como si fuesen por sí. Pero no es en el tiempo en donde nace y muere todo; el tiempo mismo es este devenir, nacer y morir; es Cronos, productor de todo y devorador de sus productos. Lo real es diverso del tiempo, pero además, es esencialmente idéntico a él. Lo finito es pasajero y temporal, precisamente porque no es, como el concepto en sí mismo, la negatividad total [...] Por eso sólo las cosas naturales están sujetas al tiempo, por ser finitas; lo verdadero, por el contrario, la Idea, el Espíritu, es eterno.

§ 259. El presente finito es el instante, fijado como algo que es distinto de lo que es negativo, de los momentos abstractos del pasado y del futuro, como la unidad concreta y, por consiguiente, como lo que es afirmativo; pero aquel ser del instante presente también se disuelve en la nada. En la naturaleza, donde el tiempo es el instante, no se llegan a diferenciar aquellas tres dimensiones de modo que se les dé subsistencia separada; son necesarias sólo en la representación subjetiva, en el recuerdo, en el temor o en la esperanza. El pasado o el futuro del tiempo, en cuanto están en la naturaleza, son el espacio, porque éste es el tiempo negado, y así el espacio superado es primero el punto, y desarrollado por sí es el tiempo.

A la ciencia del espacio, a la geometría, no podemos oponer una ciencia del tiempo. Las diferencias del tiempo no tienen aquella indiferencia de la exterioridad del espacio, y, por consiguiente, no son capaces como éste de figuración. Dicha capacidad la obtiene el principio del tiempo sólo cuando es paralizado, como si dijéramos, y su negatividad es rebajada por el intelecto a la unidad. Esta unidad inerte, que es la suma exterioridad del pensamiento, es capaz de combinación externa y dichas combinaciones, las figuras de la aritmética, son a su vez capaces de la determinación intelectual, de la distinción según la igualdad y la desigualdad.

§ 261. Este morir y renacer del espacio en el tiempo y del tiempo en el espacio, es el *movimiento*. Pero este devenir es, al mismo tiempo, la conciliación de su contra-

dicción, la unidad directamente idéntica de ambos, *la materia.* El tránsito del espacio y el tiempo a la realidad, que aparece como materia, es incomprensible para el entendimiento [pero no para la razón dialéctica], por lo cual es siempre para él algo exterior y dado.

§ 262. Materia y movimiento. [Estudia la materia inerte, el choque, la caída.]

§ 269. *Mecánica absoluta.* La gravitación es el verdadero y determinado concepto de la corporeidad material, concepto que se realiza volviéndose idea. La corporeidad universal se divide esencialmente en cuerpos particulares y se unifica, deviniendo el momento de la individualidad o subjetividad, como existencia que se manifiesta en el movimiento; el cual es, por tanto, inmediatamente, un sistema de varios cuerpos.

§ 270. [Estudia a Kepler y Newton.]

§ 271. La sustancia de la materia, *la gravedad*, desarrollada hasta devenir la totalidad de la forma, no tiene ya fuera de sí la exterioridad de la materia. La forma aparece: a) según sus diferencias, en las determinaciones ideales del espacio, del tiempo y del movimiento, y b) según su ser por sí, como un centro determinado fuera de la materia, la cual también está fuera de sí. La forma es de esta manera materializada. El abstracto y obtuso ser-en-sí que era la gravedad en general, se ha resuelto a convertirse en forma. Así, la materia es materia cualificada, y tenemos la física.

Segunda sección

§ 273. La FÍSICA tiene por contenido:

A) La individualidad universal, las cualidades físicas, inmediatas y libres [la luz, la oscuridad, los cometas, los planetas, los cuatro elementos...].

B) La individualidad particular, la relación de la forma como determinación física, con la gravedad y la determinación de la gravedad por medio de ella.

§ 292. La determinación que la gravedad recibe es en sí:

1) el peso específico, como determinación abstractamente simple, relación meramente cuantitativa;

2) la cohesión, como modo específico de la relación de las partes materiales;

3) esta relación de las partes materiales por sí como idealidad existente; y como negación solamente ideal, el sonido; como negación real de la cohesión, el calor.

C) La individualidad total y libre.

§ 309. La individualidad total es:

a) Inmediatamente, figura como tal, y el principio abstracto de la figura que aparece en libre existencia, el magnetismo [§ 310].

b) Determinada como diferencia, como formas particulares de la totalidad corpórea [luz § 317, refracción, rugosidad, teoría de los colores, olor, gusto] esta particularización llevada al extremo es la electricidad.

c) La realidad de esta particularización es el cuerpo químicamente diferenciado y la relación de los cuerpos químicos [§ 326], la individualidad, la cual tiene los cuerpos como momentos realizándose como totalidad y éste es el proceso químico [galvanismo § 330, ácidos, álcalis, disolución].

Tercera sección

FÍSICA ORGÁNICA

§ 337. La totalidad real del cuerpo, en cuanto es el proceso infinito, esto es, el determinarse de la individualidad como particular y finita, es a la vez el negarse ésta y restaurarse al fin del proceso conforme era al principio; es, por ello, una elevación a la primera idealidad de la Naturaleza. La Idea llega a la existencia, y primeramente al nivel anterior a la vida. Esto es:

a) La naturaleza geológica: imagen universal de la vida, el organismo geológico, § 338.

b) La naturaleza vegetal: como subjetividad particular y formal, el organismo vegetal, con su proceso de formación, de especificación hacia el exterior, y de la generación, § 343.

c) El organismo animal: Como subjetividad singular y concreta, § 350.

§ 341. Este cristal de la vida, este muerto organismo de la *Tierra*, el cual tiene su concepto fuera de sí, en la conexión sidérea, y cuyo peculiar proceso es un pasado supuesto, es el sujeto inmediato del proceso por medio del cual es fecundado, no solamente para devenir una configuración individual, sino para devenir vitalidad. Sobre la tierra, y especialmente sobre el mar, como espacialidad real de la vida, irrumpe en apariciones infinitas la vitalidad puntual y pasajera: líquenes, infusorios, una cantidad inconmensurable de puntos fosforescentes en el mar.

§ 348. La *planta* engendra también su luz de sí, como su propio sí mismo, en la floración, en la cual ante el color neutral y verde, toma las determinaciones de su colorido específico, la espiritualidad del olor y del sabor, el esplendor y la intensidad del color, y el vigor de su configuración.

§ 375. La inadecuación del *animal* a la universalidad constituye su enfermedad original, y es el germen innato de la muerte. La negación de esta inadecuación es precisamente el cumplimiento de su destino. El individuo se niega en cuanto modela su singularidad sobre la universalidad; pero con ello, por ser ésta abstracta e inmediata, alcanza solamente una objetividad abstracta en la cual su actividad se paraliza, se osifica, y la vida se convierte en una costumbre carente de proceso, de manera que el individuo se mata a sí mismo.

§ 376. Pero en la idea de la vida, la subjetividad es el concepto; y ésta es, por consiguiente, el ser en sí absoluto de la realidad, y la universalidad concreta. Mediante la indicada negación de su inmediatividad, se funde consigo misma: la última exterioridad de la naturaleza es negada, y el concepto que en la naturaleza es solamente *en-sí*, ha llegado a ser concepto *para-sí*. La Naturaleza es de este modo sobrepasada a su verdad en la subjetividad del concepto. Tal es el Espíritu.

§ 388. El espíritu ha devenido como la verdad de la naturaleza. Éste tiene por tanto el sentido de que la naturaleza se cancela a sí misma en él como lo no verdadero [...]. Obs. El espíritu es la verdad existente de la materia [...].

Ejercicios

1. Haz un esquema de la mecánica hegeliana.
2. ¿Relativiza Hegel las tres dimensiones? Justifica tu respuesta.
3. ¿Qué pensador dijo que espacio y tiempo eran formas de la sensibilidad? ¿Cómo lo explicaba?
4. ¿Por qué compara Hegel el tiempo con Cronos?
5. Enumera las diferentes determinaciones del tiempo.
6. Haz una exposición de la materia como síntesis.
7. Esquematiza la física hegeliana y compárala con la física que tú has estudiado.
8. Indica los tres niveles de la «física orgánica», y busca ejemplos para aclarar tu explicación.

C) Filosofía del espíritu

TEXTO 19

Introducción, concepto y división

§ 377. El conocimiento del espíritu es el más concreto de los conocimientos, y por ello es el más alto y difícil. «Conócete a ti mismo»; este precepto absoluto no tiene el significado de un conocimiento de las propias capacidades particulares (carácter, inclinaciones y debilidades del individuo), sino que significa el conocimiento de la verdad del hombre, de la verdad en sí y para sí, de la esencia misma en cuanto espíritu.

Tampoco se refiere a investigar las particularidades y pasiones de los otros hombres; conocimiento que no tiene significación más que en el supuesto de que se conozca lo universal del hombre.

§ 379. El sentimiento que tiene el espíritu de su unidad viva, protesta contra el fraccionamiento en facultades diversas, concebidas independientemente unas de otras. Pero aún más, los contrastes que se ofrecen a la reflexión de la libertad y del determinismo del espíritu, del alma en su distinción del cuerpo y, a la vez, de su íntima conexión, hacen aquí sentir la necesidad de una comprensión filosófica, de un tratado especulativo.

§ 380. La naturaleza concreta del espíritu tiene esta peculiar dificultad; que los grados y las determinaciones particulares del desarrollo de su concepto no quedan como existencias al lado de acá y frente a sus formaciones más elevadas, como sucedía en la naturaleza exterior. Por el contrario, sucede que, en una determinación más baja y abstracta del espíritu, se muestra ya empíricamente existente el grado superior; por ejemplo: en la sensación está la más alta espiritualidad como contenido o determinación. Es necesario, cuando se consideran los grados más elementales, para poderlos recoger en su existencia empírica, reclamar los grados superiores , en los cuales aquéllos existen sólo como formas, y así poder anticipar un contenido que solamente más tarde se ofrecerá de un modo desarrollado (por ejemplo: al tratar del despertarse natural, es preciso llamar a la conciencia; al tratar de la locura, al intelecto; etc.)

§ 381. *Concepto del espíritu*

El espíritu tiene para nosotros como presuposición propia, la naturaleza, de la cual es la verdad y por lo tanto, el primer absoluto. En esta verdad la naturaleza ha desaparecido, y el Espíritu resulta como la Idea que ha llegado a su ser para sí, cuyo objeto y sujeto a la vez es el concepto. Esta identidad es negatividad absoluta, porque en la Naturaleza el concepto tiene su perfecta objetividad exterior; pero ahora ha superado esa exterioridad suya y, en ella, ha devenido idéntico a sí. El concepto es dicha identidad sólo en cuanto es retorno en sí de la Naturaleza.

§ 382. La esencia del espíritu es, formalmente, la libertad [...].

§ 384. Lo absoluto es el espíritu: ésta es la más alta definición de lo absoluto. Encontrarla, y comprender su significado y su contenido, ha sido la finalidad de todas las culturas y de toda filosofía. Toda religión y toda ciencia se ha esforzado por alcanzar ese punto. Este impulso explica toda la historia del mundo. Lo que es dado en la religión cristiana en forma representativa —hacer conocer a Dios como espíritu—, es preciso comprenderlo en su propio elemento: el concepto; éste es el deber de la filosofía; deber que no puede decirse resuelto de modo verdadero e inmanente, mientras el concepto y la libertad no lleguen a ser objeto y alma de la filosofía.

§ 385. *División*

El desarrollo del espíritu supone que éste:

I. Existe en la forma de la relación consigo mismo: dentro de él la totalidad

ideal de la Idea deviene para sí, es decir, lo que es su concepto llega a ser para él, y su ser está precisamente en el estar en posesión de sí; esto es, ser libre. Tal es el espíritu *subjetivo*.

II. Está en la forma de la realidad como un mundo a producir y producido por él, en el cual la libertad está como necesidad existente. Tal es el espíritu *objetivo*.

III. Es la unidad de la objetividad del espíritu y de su idealidad, o de su concepto, unidad que es en sí y para sí, y se produce eternamente: el espíritu en su verdad absoluta. Tal es el espíritu *absoluto*.

§ 386. Las dos primeras partes hablan del espíritu finito, y la finitud tiene aquí su significado propio de inadecuación entre concepto y realidad [...]. Los diversos grados de su actividad sobre los cuales, como sobre la apariencia, el espíritu finito está destinado a afirmarse, y por los cuales debe pasar, son grados de su liberación, en cuya verdad absoluta el encontrar un mundo como supuesto, el engendrarlo como puesto por él, y la liberación de aquel mundo y en él, son una y la misma cosa. Son grados de una verdad cuya forma infinita, la apariencia, se purifica llegando al saber de esa forma.

La determinación de la finitud se considera fijada no sólo por el intelecto, sino también como interés moral y religioso, el afirmarse en la finitud como punto de vista último; y por el contrario se considera una temeridad del pensamiento, y hasta una locura, querer sobrepasarla. Pero, más bien habría que considerar como la peor de las virtudes semejante modestia del pensamiento que hace de lo limitado un absoluto; y es el peor fundado de los conocimientos el detenerse en este conocer limitado que no tiene su fundamento en sí mismo.

La determinación de la finitud ha sido esclarecida en su sitio, en la Lógica, lo cual, además, no consiste en otra cosa que en ir mostrando que lo finito no es; esto es, no es la verdad, sino simplemente, y solamente, un pasar y un ir más allá de sí mismo. Este finito de las esferas hasta aquí consideradas es la *dialéctica*, que hace que una cosa tenga su muerte en otra; pero el espíritu, el concepto y el eterno en sí, es ejecutar en sí mismo la anulación de la nada, la vanificación de la vanidad. La mencionada modestia se reduce a afirmar lo vano, lo limitado contra lo verdadero, y por eso ella misma es vanidad. Esta vanidad se esclarecerá en el desarrollo del espíritu, como su máximo profundizarse en su subjetividad, como su más íntima contradicción, y, por consiguiente, su punto de revolución, esto es, como el mal.

Ejercicios

1. Interpretaciones del famoso «Conócete a ti mismo».
2. Compara los grados en la naturaleza y en el espíritu.

3. Explica lo absoluto como meta de la actividad humana.

4. Reseña brevemente las tres formas del espíritu.

5. ¿Por qué rechaza Hegel la «modestia del pensamiento»? ¿A qué se refiere?

TEXTO 20: EL ESPÍRITU SUBJETIVO

§ 387. Según el modo en que el espíritu concreto se determina a la conciencia, el espíritu subjetivo es:

A) En sí o inmediatamente. De este modo es el alma o espíritu natural, lo que es objeto de la Antropología.

B) Para sí, o mediatamente, como reflexión aún idéntica en sí y en otro: el espíritu en su relación o particularización, la conciencia, lo que constituye el objeto de la Fenomenología.

C) El espíritu que se determina en sí como sujeto para sí, es el objeto de la Psicología. En el alma se despierta la conciencia; la conciencia se pone como razón que se ha despertado a ser consciente de sí misma; la cual razón, mediante su actividad se libera volviéndose objetividad, conciencia de su concepto.

1. *Antropología*: estudia el alma.

a) primero, en su determinación inmediata, es el alma natural [§ 391].

b) luego, es el alma sensitiva [§ 403], individual, pasiva, con sentimiento particular de sí, con hábitos...

c) es el alma real [§ 411] el sujeto de su figura corporal, con expresión humana, posición erguida, manos, risa, llanto....

2. *Fenomenología*: la conciencia.

§ 416. El fin del espíritu, como de la conciencia, es hacer idéntica su apariencia con su esencia, elevar la certidumbre de sí misma a la verdad. Los grados de esta elevación son los siguientes:

a) Conciencia general, la cual tiene un objeto.

b) Autoconciencia, para la cual el yo es el objeto.

c) Razón: unidad de la conciencia y de la autoconciencia, de modo que el espíritu contempla el contenido del objeto como sí mismo, y su sí mismo como determinado en sí y para sí; es el concepto del espíritu.

(Repasar los textos 6 al 10, tomados de la *Fenomenología del espíritu*.)

3. *Psicología*: el espíritu.

§ 440. El espíritu se ha determinado como la verdad del alma y de la conciencia, de aquella totalidad inmediata y de este saber, el cual, ahora como forma infinita, no está limitado por aquel contenido, no está en relación con él como objeto, sino que es saber de la totalidad sustancial, ni subjetiva ni objetiva [...].

§ 442. El progresar del espíritu es desarrollo; tiene la racionalidad como su contenido y fin; el fin del espíritu es producir la libertad de su saber [...].

§ 443. [...] El camino del espíritu es:

a) Ser *teórico*, tener que habérselas con lo racional como con su determinación inmediata, y ponerlo ahora como suyo, o librar al saber del supuesto, y por consiguiente de su abstracción, y hacer subjetiva la determinación. De este modo, el saber es en sí y para sí determinado y, como libre inteligencia, es

b) Querer, espíritu *práctico*, el cual también es primeramente formal, tiene un contenido solamente como suyo: quiere inmediatamente, y libera su volición de su subjetividad como de la forma unilateral de su contenido, de modo que

c) Se vuelve espíritu *libre* cuando aquella doble unilateralidad es superada.

[*a*) § 445 y sigs. intuición, representación, recordar, imaginar, lenguaje, escritura... *b*) § 469 y sigs. sentimiento, impulso y arbitrio, felicidad.]

§ 482. El espíritu libre (*c*). De ninguna idea se sabe tan universalmente que es indeterminada, sentida de múltiples formas, amplia y por ello sujeta realmente a los mayores equívocos, como de la idea de la libertad; y ninguna corre en boca de todo el mundo con tan escasa conciencia de sí misma. Como el espíritu libre es el espíritu real, los errores sobre él tienen consecuencias prácticas tanto más monstruosas cuanto que, cuando los individuos y los pueblos han acogido de una vez en su mente el concepto de la libertad por sí, ninguna otra cosa tiene una fuerza tan indomable, precisamente porque la libertad es la esencia del espíritu y es su realidad misma. Partes enteras del mundo, África y Oriente, nunca tuvieron esta idea, ni la tienen aún; los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, ni siquiera los estoicos la tuvieron; por el contrario sabían, solamente, que el hombre es libre por el nacimiento [como ciudadano ateniense, espartano, etc.], o mediante la fuerza del carácter y la cultura, mediante la filosofía.

Esta idea de libertad llegó al mundo por obra del cristianismo, para el cual el individuo tiene valor infinito, y, siendo su objeto y fin el amor de Dios, está destinado a tener relación absoluta con Él como espíritu, y a que habite Dios en el hombre; esto es, el hombre está destinado a la suma libertad.

Pero la libertad misma, primero es sólo concepto, principio del espíritu y del co-

razón, y está destinada a desarrollarse como objetividad, como realidad jurídica, moral y religiosa, y como realidad científica.

Ejercicios

1. ¿Qué ciencias filosóficas tratan del espíritu subjetivo? Descríbelas brevemente.
2. ¿Cuáles son los niveles que Hegel distingue en el alma? Haz una comparación con lo dicho por Platón y Aristóteles.
3. Caracteriza los grados de la conciencia y pon ejemplos.
4. Describe el camino del espíritu.
5. Comenta el § 482, y pon estas ideas en relación con nuestro tiempo.

TEXTO 21: EL ESPÍRITU OBJETIVO

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* abarca los parágrafos 483 a 552. Pero la obra especialmente dedicada a este momento del espíritu es *Principios de la Filosofía del Derecho*, o *Derecho Natural y Ciencia Política*, publicada en 1821 para acompañar sus lecciones en Berlín, y de la que elegimos los textos siguientes.

También está ordenada en parágrafos numerados, con Obs. y Adiciones, agregadas teniendo en cuenta las anotaciones del mismo Hegel y apuntes de tres discípulos.

PRÓLOGO

Este libro se diferencia de los usuales sobre el mismo tema en primer lugar por el método que lo guía. La comprensión de la necesidad de esta diferencia es lo único que permitirá arrancar a la filosofía de la ignominiosa decadencia en que se ha hundido en nuestro tiempo. Se ha sentido que eran insuficientes para la ciencia las formas y reglas de la antigua lógica, del definir, dividir y silogizar que contienen las reglas del pensar del entendimiento; se las ha abandonado entonces como meras cadenas, para hablar arbitrariamente desde el corazón, la fantasía o una intuición intelectual; pero, como debe haber reflexiones y relaciones entre pensamientos, se recae inconscientemente en el despreciado método de la deducción y del razonamiento vulgares.

He desarrollado en mi *Ciencia de la Lógica* la naturaleza del saber especulativo, por lo que ahora sólo ocasionalmente daré alguna aclaración sobre el procedimiento y el método [...]. Quisiera que se entendiese y se juzgase este tratado teniendo en cuenta especialmente este aspecto, pues de lo que se trata aquí es de la *ciencia*, y en ella la *forma* [el método dialéctico] está esencialmente ligada al *contenido*.

La verdad sobre el derecho, la eticidad y el Estado, es tan antigua como su conocimiento y exposición en las leyes públicas, la moral y la religión. El espíritu pensante no se contenta, sin embargo, con poseer la verdad de este modo inmediato, exige además *concebirla* y alcanzar para el contenido, ya en sí mismo racional, una forma también racional. De este modo, el contenido aparecerá justificado ante el pensamiento libre, que no puede atenerse a algo dado, sea esto apoyado por la exterior autoridad del Estado o del acuerdo entre los hombres, sea por la autoridad del sentimiento interno y del corazón, o por el testimonio de aprobación inmediata del espíritu. El pensamiento libre debe, por el contrario, partir de sí mismo y justamente por ello exige saberse unido en lo más íntimo con la verdad.

El comportamiento simple del alma ingenua consiste en atenerse, con un convencimientos, un modo de actuar y un criterio firme en la vida. Contra ese comportamiencimientos un modo de actuar y un criterio firme en la vida. Contra ese comportamiento simple se suele alegar la supuesta dificultad de distinguir y encontrar lo universalmente válido entre las infinitas *opiniones distintas*. Se puede tomar con facilidad esta confusión por una correcta y verdadera preocupación por la cosa misma. Sin embargo, a quienes hacen alarde de ella el árbol les impide ver el bosque, y la única confusión que hay es la que ellos mismos han organizado, y que es la muestra de que, por el contrario, quieren algo distinto de lo universalmente válido y reconocido, de la sustancia de lo ético y del derecho. Otra dificultad proviene de que el hombre *piensa* y busca en el pensamiento su libertad y el fundamento de lo ético. Este derecho, tan alto y tan divino, se transforma, sin embargo, en injusticia cuando el pensamiento sólo se considera tal y se cree libre si sabe inventarse algo particular y si se aleja de lo *universalmente reconocido y válido*.

Así que, una filosofía acerca del Estado parecería tener extrañamente como tarea esencial producir e inventar una teoría nueva y particular. Respecto de *la Naturaleza*, se concede que la filosofía debe conocerla tal como es, que el saber debe investigar y aprehender conceptualmente la razón real presente en ella —que *es en sí misma racional*—, su esencia y su ley inmanente, es decir, no las configuraciones y contingencias que se muestran en la superficie, sino su armonía eterna. En cambio, *el mundo ético*, el Estado, la razón tal como se realiza en el elemento de la autoconciencia, no gozarían de la fortuna de que sea la razón misma la que en realidad se eleve en este elemento a la fuerza y al poder, se afirme en él y permanezca en su interior; el universo espiritual, al contrario que la naturaleza, estaría abandonado a la contingencia y a la arbitrariedad, *abandonado de Dios* [...].

Alguna autodenominada filosofía ha afirmado expresamente que lo verdadero mismo no puede ser conocido, sino que es aquello que cada uno deja surgir de su

corazón, de su sentimiento y de su entusiasmo respecto de los objetos éticos, principalmente del Estado, el gobierno y la constitución. ¿Qué no se habrá dicho sobre esto para agradar a la juventud? Y la juventud se lo ha dejado decir complacida.

[...] De acuerdo con aquella representación, el mundo ético debería ser abandonado —aunque de hecho no lo es— a la contingencia subjetiva de la opinión y del arbitrio. Con el fácil remedio de hacer descansar sobre el *sentimiento* lo que es un trabajo más que milenario de la razón, se ahorra todo el esfuerzo del conocimiento y la comprensión racional que acompañan al concepto pensante.

Se puede notar la particular forma de mala conciencia que se manifiesta en la elocuencia con que se pavonea esta superficialidad: cuanto menos espiritual es, más habla del *espíritu*, cuanto mayor egoísmo y vacía altanería muestra, más que nunca tendrá en la boca la palabra *pueblo*, cuanto más muerto e insípido es su discurso, más usa las palabras *vida* y vivificar. Pero el signo característico es el odio a la ley. Que el mundo real del Derecho y de la Ética sean comprendidos por el pensamiento, y que por medio de él se den la forma de la racionalidad, es decir, de la universalidad, en una palabra, *la ley*, es lo que con razón considera como su mayor enemigo ese sentimiento que se atiene a su capricho, esa conciencia que hace consistir el Derecho en la convicción subjetiva. La cual no se reconocerá en la ley, no será libre, porque la ley es la razón de las cosas y no permite al sentimiento abrigarse en su particularidad. La ley es, por eso, como indicaré más adelante, la señal con que se distinguen los falsos hermanos y los amigos del llamado pueblo.

[...] Por Platón conocemos con claridad los principios de los sofistas, de acuerdo con los cuales el derecho es trasladado a los *fines y criterios subjetivos*, al sentimiento y a la convicción particular, principios que tienen como consecuencia la destrucción tanto de la eticidad interior y de la conciencia jurídica, del amor y del derecho entre las personas privadas, como del orden público y de las leyes del estado.

Dada la importancia del modo como se realice la tarea filosófica, que las circunstancias han hecho que fuera nuevamente considerada por los gobiernos, no se puede negar la necesidad que tiene la filosofía de apoyo y protección. Pues en muchas producciones de la ciencia positiva, así como en textos de edificación religiosa, y en otras literaturas, se observa no sólo el desprecio por la filosofía, sino que incluso se dirigen expresamente contra ella y declaran que su contenido —el conocimiento conceptual de Dios, de la naturaleza física y espiritual, *el conocimiento de la verdad*—, es una presunción insensata y pecaminosa. Así se ve cómo una y otra vez, interminablemente, *la razón* es acusada, rebajada y condenada, o por lo menos se deja traslucir cuán incómodas resultan, para una gran parte de la actividad que debería ser científica, las inevitables pretensiones del filosofar, del concepto. Ante semejantes actitudes se podría admitir que en este aspecto la tradición ya no es respetable ni suficiente para asegurar *tolerancia* y existencia pública al estudio de la filosofía.

Esa autodenominada filosofía, al calificar la aspiración a la verdad como un intento insensato, ha nivelado todo pensamiento y todo objeto. De esta manera el concepto de lo verdadero, o la ley de lo ético, no son más que opiniones y convicciones

subjetivas, y los principios más criminales son colocados, en cuanto «convicciones», en el mismo plano que aquellas leyes.

Por eso debe considerarse afortunado para la ciencia —aunque en realidad es por la propia necesidad de las cosas— que esta filosofía, que podría haberse desarrollado como una doctrina académica, se haya puesto en estrecho contacto con la realidad, en la que los principios del derecho y del deber son una cosa seria y que vive a la luz de su conciencia, cayendo de esta manera en una abierta ruptura. Es justamente en esta *posición de la filosofía frente a la realidad* donde surgen los equívocos. Por ser la investigación de lo racional, la filosofía consiste en la captación de lo presente y de lo real, y no en la posición de un más allá que sabe Dios dónde estará, aunque bien puede decirse dónde radica: en el error de un razonamiento vacío y unilateral. Incluso la república platónica, que proverbialmente se considera como un ideal vacío, no hace en esencia más que captar la naturaleza de la eticidad griega. Con la conciencia de un principio más profundo que irrumpía en aquella eticidad (y que, de momento, sólo podía aparecer como un anhelo no satisfecho, y por lo tanto sólo como defectuoso), Platón debió buscar, a partir del anhelo mismo, una ayuda contra él; esta ayuda tenía que provenir de lo alto, por lo cual sólo pudo buscarla en una forma particular exterior a aquella eticidad; de este modo creyó dominar la corrupción, pero en realidad hirió profundamente su impulso más hondo, la libre personalidad infinita. Con ello Platón se ha revelado, sin embargo, como un gran espíritu, pues el principio alrededor del cual gira lo decisivo de su idea es justamente el eje alrededor del cual se movía entonces la inminente revolución del mundo.

Lo que es racional es real,
y lo que es real es racional.

En esta convicción se sustenta toda conciencia ingenua, y también la filosofía, que parte de ella con la consideración tanto del universo espiritual como del natural. Si la reflexión, el sentimiento, o cualquier otra forma que adopte la conciencia subjetiva, considera el presente como algo vano, entonces se encuentra en el vacío, y, puesto que sólo tiene realidad en el presente, es ella misma vanidad. Inversamente, si se considera que la idea es sólo una representación atribuible a una opinión, la filosofía le opone el conocimiento de que lo único efectivamente real es la Idea. De ello depende que se reconozca, en la apariencia de lo temporal y pasajero, la sustancia, que es lo inmanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la Idea, al llegar a la realidad entra también en la existencia exterior, se despliega en un reino infinito de formas, de fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con una corteza multicolor en la que se detiene espontáneamente la conciencia, pero que el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior, y sentirlo también palpitar en las configuraciones exteriores. Estas relaciones infinitamente variadas, que se construyen en la exterioridad gracias al aparecer en ellas de la esencia, este infinito material y su regulación, no son ya objetos de la filosofía. Se inmiscuiría en cosas que no le conciernen, y haría mejor en no dar buenos consejos sobre esos asuntos. Platón podría haber omitido recomendar a las nodrizas que no estuvieran quietas con los niños en brazos, y Fichte indicar a la policía que en el pasaporte de los sospechosos no sólo

deberían constar las señas, sino también tendría que dibujarse su retrato. En semejantes aplicaciones no hay que ver ya ninguna huella de la filosofía, que puede abandonar ese detalle extremo y mostrarse más liberal respecto a la infinita cantidad de objetos. De este modo, podrá mantenerse alejado el estudioso de la vanidad de saberlo todo, la cual odia una serie de circunstancias e instituciones, odio en el que se complace especialmente la mezquindad, porque es el único medio que posee para llegar a un sentimiento de sí.

Este tratado, pues, en tanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de concebir y exponer el estado como algo en sí mismo racional. En su carácter de escrito filosófico, nada más alejado de él que la pretensión de construir un estado tal como debe ser. La enseñanza que se puede encontrar aquí no consiste en enseñar al estado cómo debe ser, sino cómo debe ser conocido el universo ético.

La tarea de la filosofía es concebir lo que es, porque lo que es, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es hijo de su tiempo; del mismo modo, la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos. Tan insensato es creer que una filosofía puede ir más allá de su propia época, como que un individuo puede saltar por encima de su propio tiempo. Pero si la teoría de un hombre va en realidad más allá, y se construye un mundo tal como debe ser, entonces ese mundo existirá por cierto, pero sólo en su opinar, en ese elemento dúctil que acoge cualquier quimera.

Es una gran obstinación, que hace honor al hombre, no querer reconocer nada en los sentimientos que no haya sido justificado por el pensamiento. Esta obstinación es lo *característico de la modernidad* y, por otra parte, es el principio propio del protestantismo. Lo que Lutero inició como creencia en el sentimiento y en el testimonio del espíritu, es lo mismo que posteriormente el espíritu más maduro se ha esforzado por captar mediante el concepto. Según una expresión que se ha hecho famosa, una filosofía a medias aparta de Dios —y es esta medianía la que hace del conocimiento un acercamiento a la verdad—, pero la verdadera filosofía conduce en cambio a Dios, y lo mismo ocurre con el Estado. Así como la razón no se contenta con el acercamiento, que es tibio, tampoco se contenta con la fría desesperación que admite que todo anda mal, o, a lo sumo, mediocremente, pero que afirma que no puede haber nada mejor, por lo que hay que mantenerse en paz con la realidad; es una paz más cálida la que proporciona el conocimiento.

Sobre la pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, señalemos que la filosofía siempre llega tarde. En cuanto pensamiento del mundo, aparece en el tiempo sólo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se encuentra lista y terminada. Lo que enseña la teoría, lo muestra también la historia: sólo con la madurez de la realidad aparece lo ideal como opuesto a lo real, y lo ideal construye este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en forma de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su claroscuro, ya ha envejecido una figura de la vida, y su penumbra no la puede rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo al anochecer.

Berlín, junio de 1820.

En la última revisión que Hegel hizo de la *Enciclopedia*, en 1830, añadió al § 6:

> En el prefacio de la *Filosofía del Derecho* se encuentran las frases «lo que es racional es real y lo que es real, es racional». Estas sencillísimas proposiciones han parecido extrañas a algunas personas, y han encontrado oposición incluso en aquellas que no permiten que se ponga en duda que poseen filosofía, o por lo menos religión. En lo que se refiere al significado filosófico es de suponer que se sepa que Dios es real —que es la cosa más real, y lo único verdaderamente real—, sino también que la existencia es, en parte, apariencia y, en parte solamente, realidad. En la vida ordinaria se llama realidad a cualquier capricho, al error, al mal, y a lo que en esta línea aparece, como también a toda existencia, por defectuosa y pasajera que sea. Pero, también para el modo ordinario de pensar, una existencia accidental no merece el enfático nombre de real; la existencia accidental es una existencia que no tiene otro valor que el de un posible, que podría no ser del mismo modo que es.
>
> Pero, al hablar yo de realidad, es preciso pensar en el sentido en que empleo esa expresión, porque en la *Ciencia de la Lógica* he tratado también de la realidad y la he distinguido cuidadosamente no sólo de lo accidental, sino del ser determinado de la existencia y de otros conceptos. A la realidad de lo racional se contrapone: por una parte, la opinión de que las ideas y los ideales no son más que quimeras, y la filosofía un sistema de estos fantasmas cerebrales, y por otra parte, que las ideas y los ideales son algo demasiado excelente para gozar de realidad, o algo demasiado impotente para alcanzarla. Pero, la separación de la realidad y de la idea es especialmente favorita del intelecto, que toma los ensueños de sus abstracciones por algo veraz, y está todo él henchido de su deber ser, que también predica en el campo de la política, como si el mundo hubiese esperado sus dictámenes para saber cómo debiera ser y no es; pues, si fuese como debiera ser, ¿adónde iría a parar la suficiencia de dicho «deber ser»? ¿Quién no posee la sabiduría de descubrir, en todo aquello que le rodea, muchas cosas que no son como deben ser? Pero tal sabiduría del entendimiento se equivoca cuando se imagina entrar, con dichos objetos y con su deber ser, en el recinto de los intereses de la ciencia filosófica. Ésta sólo tiene que habérselas con la idea, que no es tan impotente que se limite sólo a deber ser y a no ser luego efectivamente; tiene que habérselas, por esto mismo, con una realidad de la cual aquellos objetos, instituciones, etc., triviales y pasajeros, son sólo el lado exterior y superficial.

Ejercicios

1. Explica la contraposición entre la *verdad concebida* y las *opiniones distintas*.

2. No es igual el estudio de la Naturaleza que el de lo humano. ¿Cuál es la posición de Hegel? Explícala.

3. ¿Qué peligro hay si la norma la establece el sentimiento y no la racionalidad? Explicita las razones de esta posición.

4. Comenta la reflexión acerca de la mala conciencia.

5. ¿Por qué los gobiernos dan más o menos importancia a la tarea filosófica? Comenta ese tema.

6. Estudia las frases de Hegel: «Lo que es racional es real, y lo que es real es racional».

7. ¿Qué característica atribuye Hegel a la modernidad? Relaciona su afirmación con lo que has estudiado en Historia y en Filosofía.

8. ¿Qué expresa la famosa referencia al búho de Minerva?

9. ¿Cuál es el comentario de Hegel en 1830 sobre la oposición a sus frases de 1820?

10. Haz un esquema de todo el Prefacio.

TEXTO 22

INTRODUCCIÓN

El método - La voluntad y la libertad

§ 1: La ciencia filosófica del derecho tiene por objeto la Idea del derecho, es decir, su concepto y su realización.

A.— La Idea del derecho es la libertad, y para aprehenderla verdaderamente se la debe conocer en su concepto y en las existencias que adopta su concepto.

§ 2. La ciencia del derecho *es una parte de la filosofía*. Por tanto debe desarrollar a partir del concepto, la Idea como aquello que constituye la razón de un objeto, o lo que es lo mismo, observar el propio desarrollo inmanente de las cosas mismas.

Obs. Si el método formal, no filosófico, de las ciencias, con sus definiciones, silogismos y demostraciones, ha desaparecido más o menos, ha sido reemplazado, sin embargo, por otro procedimiento aún peor, que consiste en captar y afirmar inmediatamente cualquier idea, y con ello también la idea del derecho y sus determinaciones ulteriores, como hechos de la conciencia y en hacer del sentimiento natural o exaltado, del corazón y del entusiasmo, una fuente del derecho. Si este método es el más cómodo, también es el más antifilosófico (para no mencionar aquí otros aspectos que no se refieren al conocimiento, sino directamente a la práctica). Mientras que el primer método, aun siendo solamente formal, exige por lo menos la forma del concepto en la definición y la de un conocimiento necesario en la demostración, la afectación

de la conciencia inmediata y el sentimiento eleva la subjetividad, la contingencia y la arbitrariedad, a la categoría de principios. Aquí daremos por supuesto el procedimiento científico (dialéctico) de la filosofía, cuyo desarrollo hemos hecho en la Lógica.

§ 3. El derecho es *positivo*.

a) Por su *forma*, de acuerdo con la cual es válido en un estado; esta autoridad legal constituye el comienzo de su conocimiento: la ciencia positiva del derecho.

b) Según su *contenido* recibe este derecho un elemento positivo:

— del particular carácter nacional de un pueblo, del estado de su desarrollo histórico y del conjunto de las condiciones que pertenecen a las necesidades naturales.

— de la necesidad de que un sistema de derecho legal deba contener la aplicación del concepto universal a la naturaleza particular de los objetos y casos, que se da exteriormente (esta aplicación no corresponde ya al pensamiento especulativo).

— de las determinaciones últimas que son necesarias en la realidad (en cada circunstancia) para llegar a la *decisión*.

Respecto del elemento histórico en el derecho positivo, *Montesquieu* ha sostenido la verdadera perspectiva histórica, el auténtico punto de vista filosófico, al expresar que la legislación en general, y sus determinaciones particulares, no deben considerarse en forma aislada y abstracta, sino como momentos dependientes de *una totalidad*, en conexión con todas las restantes determinaciones que constituyen el carácter de una nación y de una época; en ese contexto alcanzan su verdadera significación y, con ella, su justificación.

La preocupación puramente histórica no constituye, sin embargo, una consideración filosófica, dado que el desarrollo según razones históricas no se confunde con el desarrollo según el concepto; y la explicación y justificación histórica no pueden ser ampliadas hasta alcanzar el significado de una justificación *válida en sí y por sí*. Esta diferencia, que es muy importante y debe ser mantenida, es al mismo tiempo obvia: una determinación jurídica puede ser fundada y consecuente respecto a las circunstancias y a las instituciones jurídicas *existentes*, y ser, sin embargo, en sí y por sí injusta e irracional.

§ 4. El terreno del derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza.

§ 7. A.— Un momento de la libertad lo tenemos ya en la forma del sentimiento, por ejemplo en la amistad y en el amor. En estos casos, el hombre no está unilateralmente dentro de sí, sino que se limita gustoso en relación con otro, pero en esta limitación se sabe como él mismo; sólo al considerar al otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo. La libertad no radica, por lo tanto, en la indeterminación ni en la determinación, es ambas. La voluntad que se limita únicamente a una posición,

es la voluntad del obstinado, que cree no ser libre si no tiene *esa* actuación. Pero la voluntad no está atada a algo limitado, sino que debe ir más allá, pues su naturaleza no es esa unilateralidad y esa dependencia, sino que la libertad es querer algo determinado y, en esa determinación, permanecer consigo y retornar nuevamente a lo universal.

§ 12. Puesto que la voluntad se da en la doble indeterminación de la multitud y variedad de instintos e inclinaciones, y, al mismo tiempo, como algo universal que tiene diversos objetos y modos de satisfacción, la forma de la *individualidad* se convierte en *decisión*, y sólo como voluntad que decide es voluntad real.

Obs. En lugar de decidir algo, es decir, superar la indeterminación en la que tanto un contenido como otro son solamente posibles, nuestro lenguaje tiene también la expresión «decidirse», «resolverse», que expresa que la propia indeterminación de la voluntad, como algo neutral pero infinitamente fecundo, germen de toda existencia, contiene en sí misma las determinaciones y fines, y los produce a partir de sí.

§ 13. A.— Una voluntad que no decide nada no es una voluntad real. La persona que carece de carácter no llega nunca a la decisión. La causa de la irresolución puede también radicar en una delicadeza de ánimo que no quiere renunciar a la totalidad a la que aspira y sabe que, al determinarse, se compromete con la finitud, se pone un límite y abandona lo infinito. El que quiere algo grande, dice Goethe, ha de saber limitarse. Sólo por medio de la decisión entra el hombre en la realidad, por muy amargo que esto pueda parecerle, pues la desidia no quiere salir del estado indistinto en el que conserva una posibilidad universal. Pero la posibilidad no es todavía la realidad. La voluntad que está segura de sí, no se perderá, por tanto, al determinarse.

§ 15. Dado que los contenidos de la voluntad, necesarios como fines, son determinados como posibles frente a la reflexión, el arbitrio es la forma en que la *contingencia* se presenta como voluntad. La libertad de la voluntad es arbitrio, en el cual están incluidos tanto la libre reflexión como la dependencia del contenido y materia dados, interior o exteriormente.

Obs. Cuando se oye decir que la libertad consiste en poder hacer lo que se quiera, sólo se puede tomar esa representación como una carencia total en la cultura del pensamiento, en la que no se tiene aún la menor idea de lo que son la voluntad libre, el derecho, la ética, etc. El arbitrio no es todavía la libertad en su verdad, sino por el contrario, la voluntad como contradicción. Si el arbitrio pretende ser la libertad, puede ser llamado directamente un engaño, ya que sólo el elemento formal de la autodeterminación libre le es inmanente, mientras que el otro elemento es para él algo dado. En una filosofía como la de Kant, la libertad no es otra cosa que esta autoactividad formal.

A.— La elección se basa en la indeterminación del yo y la determinación de un contenido. La voluntad, aunque formalmente tenga en sí el lado de la infinitud, no es pues libre [del todo] a causa de este contenido, porque ninguno de ellos le corres-

ponde por entero, en ninguno se encuentra verdaderamente a sí misma. Yo dependo de algún contenido, y ésta es la contradicción que reside en el arbitrio. El hombre común se cree libre cuando se le permite actuar arbitrariamente, pero en el capricho radica precisamente su falta de libertad. Cuando quiero lo racional, no actúo como individuo particular, sino según el concepto de lo ético; en una acción ética no me hago valer yo mismo, sino la cuestión objetiva. Cuando el hombre hace algo mal deja aparecer su particularidad. Lo racional es la ruta por la que todos deben transitar.

§ 16. La voluntad puede siempre abandonar lo elegido en la decisión. Pero, con esta posibilidad de sobrepasar todo contenido y continuar así hasta el infinito, no supera su finitud, porque todos esos contenidos son diferentes de la forma libre, y, por ello, limitados. Por otra parte, lo opuesto de la determinación —la indecisión— no es más que otro momento igualmente unilateral.

§ 18. A.— En cuanto espíritu, el hombre es una criatura libre, que no debe dejarse determinar por impulsos naturales. Por lo tanto, el hombre en su condición inmediata e inculta, está en una situación en la que no debe estar y de la cual debe liberarse. Este significado filosófico tiene la doctrina del pecado original, sin la cual el cristianismo no sería la religión de la libertad.

§ 21. Obs. *a*) La autoconciencia de la voluntad como deseo o instinto es sensible y, al igual que lo sensible en general, señala la exterioridad y con ello el ser fuera de sí de la autoconciencia; *b*) la voluntad reflexiva tiene los dos momentos, el sensible y el de la universalidad pensante; *c*) la voluntad existente en sí y para sí, tiene como objeto la voluntad misma como tal, es decir, en su pura universalidad [...]. La autoconciencia que eleva y purifica su objeto, contenido y fin hasta esa universalidad, lo hace como pensamiento que se realiza en la voluntad. Éste es el punto en el que se ilumina que la voluntad sólo es libre y verdadera en cuanto inteligencia pensante. El esclavo no conoce su esencia, su infinitud, la libertad; por lo tanto, no se sabe, es decir, no se piensa. La autoconciencia, que se capta como esencia por medio del pensamiento y con ello se desprende de lo contingente y no verdadero, constituye el principio del derecho, de la moralidad y de toda eticidad.

A.— Verdad quiere decir en filosofía que el concepto corresponde a la realidad. Del mismo modo la voluntad verdadera consiste en que aquéllo que se quiere, su contenido, sea idéntico a ella, es decir, que la libertad quiera la libertad.

§ 26. A.— Corrientemente se cree que lo subjetivo y lo objetivo de la voluntad se mantienen firmes uno frente a otro. Pero no es así; cada uno pasa al otro porque no son determinaciones abstractas, sino que tienen ya un significado concreto. Si consideramos en primer lugar la expresión «subjetivo», ésta puede querer decir un fin que pertenece a un sujeto determinado. Pero también se puede extender esa expresión al contenido de la voluntad, y en ese caso tiene aproximadamente el mismo significado que lo arbitrario: el contenido subjetivo es aquel que pertenece meramente al sujeto.

La subjetividad tiene, por una parte, un significado totalmente particular, y por otra uno fundamental, ya que todo lo que debo reconocer tiene para ello que volverse

«mío», tiene que alcanzar validez en mí. Ésta es la infinita codicia de la subjetividad, concentrar y consumir todo en la simple fuente del yo.

También lo objetivo puede ser aprehendido de diversas maneras: podemos entender con esa expresión todo aquello a que damos la forma de objeto, ya sean existencias reales o meros pensamientos lo que ponemos frente a nosotros. Pero con ello también se señala la inmediatez de la existencia, en la que se debe realizar el fin. Aunque el fin sea totalmente particular y subjetivo, lo llamamos objetivo si aparece. La voluntad objetiva es también aquella en la que hay verdad. En ese sentido la voluntad de Dios y la voluntad ética son objetivas. Finalmente, también puede llamarse objetiva la voluntad que está completamente hundida en su objeto [...], que es dirigida y manejada por una autoridad extraña, y aún no ha consumado el infinito retorno sobre sí.

§ 27. El concepto abstracto de la voluntad es precisamente que la voluntad libre quiere la voluntad libre.

Ejercicios

1. ¿Qué observación se hace sobre el método a emplear?
2. Forma y contenido del derecho *positivo.*
3. Importancia del elemento histórico. Busca información sobre lo que decía Montesquieu.
4. Explica la contraposición entre la «justificación» histórica y la ética.
5. ¿Crees tú que la voluntad siempre es libre? Razona tu respuesta.
6. Distingue el indeterminismo y algunas formas de determinismo.
7. Reflexiona sobre la voluntad libre (forma) y el tomar resoluciones concretas (contenido).
8. Haz una exposición de la libertad contrapuesta al arbitrio.
9. Subjetivo y objetivo en relación con la voluntad.

TEXTO 23: MOMENTOS DEL ESPÍRITU OBJETIVO

Derecho - Moralidad - Eticidad

§ 29. El que una existencia sea existencia de la voluntad libre constituye el derecho, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea.

Obs. La determinación kantiana del derecho como «la *limitación* de mi libertad o arbitrio de modo tal que pueda coexistir con el arbitrio de todos de acuerdo con una ley universal», contiene solamente *lo negativo*, la limitación. Por otra parte, lo que tiene de positivo la así llamada ley racional universal, o sea, la concordancia del arbitrio de uno con el de otros, desemboca en la conocida identidad formal y en el principio de no contradicción. La definición citada contiene la opinión, muy difundida desde Rousseau, según la cual el fundamento esencial y primero no es la voluntad en cuanto racional y existente en sí y para sí, sino en cuanto voluntad del individuo según su propio arbitrio; o sea, que no es el espíritu en cuanto espíritu *verdadero*, sino en cuanto individuo *particular*. Una vez aceptado este principio, lo racional sólo puede aparecer como una limitación para esa libertad [...]. Este punto de vista carece de todo pensamiento especulativo y ha sido condenado por el concepto filosófico [dialéctico] por cuanto ha producido en las mentes, y en la realidad, acontecimientos cuyo horror sólo tiene paralelo en la trivialidad de los pensamientos en que se fundaban.

Obs. Cada estadio de desarrollo de la idea de libertad tiene su propio derecho, pues es la existencia de la libertad en una de sus determinaciones particulares. Cuando se habla de la oposición entre la moralidad o la eticidad y el derecho, se entiende por este último solamente lo formal y abstracto; pero constituyen cada uno un derecho peculiar, porque cada una de esas figuras es una determinación y existencia de la libertad. Sólo pueden entrar en conflicto en la medida en que, por ser derechos, están todos colocados en un mismo plano.

§ 31. Obs. La más elevada *dialéctica* del concepto consiste en no considerar un lado como mero límite y opuesto, sino en producir a partir de él el contenido *positivo* y el resultado, único procedimiento mediante el cual la dialéctica es *desarrollo* y progreso inmanente.

§ 33. De acuerdo con los estadios del desarrollo de la idea de la voluntad en sí y para sí, la voluntad es:

A) *Inmediata*; su concepto es, por lo tanto, abstracto; la *personalidad*, y su existencia es una cosa inmediata y exterior; es la esfera del *derecho formal o abstracto*.

B) La voluntad que se refleja *en sí misma* a partir de su existencia exterior y se determina como *individualidad subjetiva* frente a lo universal (por un lado como algo interior, *el bien*; por otro, como algo exterior; un *mundo existente*; y ambos lados de la idea sólo mediados uno por el otro); la idea en su existencia particular, el derecho de la voluntad subjetiva en relación con el derecho del mundo, y el derecho de la idea existente sólo en sí: la esfera *de la moralidad*.

C) La *unidad y verdad* de estos dos momentos abstractos: la idea pensada del bien, realizada en la *voluntad reflejada* en sí misma y en el *mundo exterior*, de manera tal que la libertad, en cuanto sustancia, existe como *realidad* y necesidad y, al mismo tiempo, como voluntad *subjetiva*; la idea en su existencia universal en sí y para sí; es la esfera de la *eticidad*.

La sustancia ética es a su vez: *a*) espíritu natural: *familia*; *b*) en su división y apa-

riencia fenoménica: la *sociedad civil*; *c*) el *estado*, como la libertad que, en la libre autonomía de la voluntad particular, es al mismo tiempo universal y objetiva; este espíritu real y orgánico de un pueblo, por medio de la relación de los espíritus de los pueblos particulares, se revela y deviene efectivamente real en la historia universal como espíritu del mundo, cuyo *derecho* es el *más elevado*.

[...] Una división filosófica no es una clasificación exterior de una materia existente de acuerdo con uno o varios principios aceptados, sino el diferenciarse inmanente del concepto mismo.

Moralidad y eticidad, que corrientemente valen como sinónimos, están tomadas aquí como esencialmente diferentes. Por otra parte, incluso la representación parece distinguirlas. Aunque sean sinónimas por su etimología, eso no impide usar las dos palabras diferentes para conceptos diferentes.

A. Cuando hablamos de derecho no aludimos meramente al derecho civil, lo que generalmente se entiende por derecho, sino también a la moralidad, la eticidad y la historia mundial, que también pertenecen a nuestro tema porque el concepto, actuando conforme a la verdad, reúne estos pensamientos. Para no seguir siendo abstracta, la voluntad libre debe darse en primer lugar una existencia, y el primer material sensible de esta existencia son las cosas exteriores. Este primer modo de la libertad es lo que conocemos como *propiedad*, es la esfera del *derecho formal* y abstracto, a la que también pertenecen la propiedad en su figura mediada, como *contrato*, y el derecho en cuanto lesionado, como *delito y pena*.

Esta mera inmediatez de la existencia no es, sin embargo, adecuada a la libertad, y la negación de esa determinación es la esfera de la *moralidad*. Ya no soy solamente libre en esta cosa inmediata, sino que también lo soy en la inmediatez eliminada, es decir, en mí mismo, en lo subjetivo. En esta esfera todo depende de mi conocimiento y mi propósito, de mi finalidad, mientras que la exterioridad es puesta como indiferente. El bien, que es aquí el fin universal, no debe permanecer sólo en mi interior, sino que debe realizarse.

La voluntad subjetiva exige que su interior, es decir, su finalidad, llegue a su realización, y que el bien reciba existencia exterior. La moralidad y el momento anterior del derecho formal son abstracciones cuya verdad llega con la *eticidad*. Ésta es la unidad de la voluntad conceptual y la voluntad del individuo, es decir, del sujeto. Su primera existencia es nuevamente algo natural, que aparece en la forma del amor y el sentimiento: la *familia*. En ella el individuo ha eliminado su esquiva personalidad y se encuentra con su conciencia en una totalidad. Pero en los estadios siguientes se observa la pérdida de la auténtica eticidad y la unidad sustancial: la familia se desintegra y sus miembros se comportan entre sí en forma independiente al estar unidos sólo por el lazo de la recíproca necesidad. Este estadio de la *sociedad civil* ha sido frecuentemente tomado por el Estado mismo. Pero el *Estado* es el tercero; es la eticidad misma y el espíritu en el que tiene lugar la unión de la independencia de la individualidad y la sustancialidad universal. El derecho está ya, por lo tanto, en un nivel superior

al de los otros estadios; es la libertad en su configuración más concreta, que sólo se subordina a la suprema verdad absoluta del espíritu del mundo.

El índice de los Momentos del Espíritu Objetivo se divide así:

1ª parte: El *derecho abstracto*

(I. La propiedad, § 41.— II. El contrato, § 72.— III. La injusticia, § 82.— El tránsito del derecho a la moralidad, § 104.)

2ª parte: La *moralidad*

(I. El propósito y la responsabilidad, § 115.— II. La intención y el bienestar, § 119.— III. El bien y la conciencia moral, § 129.— Tránsito de la moralidad a la eticidad, § 141.)

3ª parte: La *eticidad*

(I. La *familia*, § 158 - El matrimonio. - El patrimonio de la familia. - La educación de los hijos y la disolución de la familia.

II. La *sociedad civil*, § 182. - El sistema de las necesidades. - La administración de la justicia. - Poder de policía y corporación.

III. El *estado*, § 257 a 360. - Derecho político interno: Constitución interna y soberanía exterior. - Derecho político externo. - La historia universal.)

§ 257. *El estado* es la realidad efectiva de la idea ética, el espíritu ético como voluntad sustancial manifestada, clara para sí misma, que se piensa, y se sabe, y cumple aquello que sabe precisamente porque lo sabe. Tiene su existencia inmediata en las costumbres, y su existencia mediada en la autoconciencia del individuo, en su saber y actividad [...].

§ 274. Puesto que el espíritu sólo es efectivamente real en el modo en que se sabe, y el estado en cuanto espíritu de un pueblo es, al mismo tiempo, la ley que penetra todas sus relaciones, las costumbres y la conciencia de sus individuos, LA CONSTITUCIÓN de un pueblo determinado depende del modo y de la cultura de su autoconciencia. En ella reside su libertad subjetiva y, en consecuencia, la realidad de la constitución.

Obs. La pretensión de dar a un pueblo una constitución *a priori*, sea más o menos racional por su contenido, pasa por alto el momento por el cual ella es más que un objeto de pensamiento. Cada pueblo tiene, por lo tanto, la constitución que le conviene y le corresponde.

A. El Estado debe penetrar con su Constitución todas las relaciones; Napoleón, por ejemplo, quiso dar *a priori* una constitución a los españoles, lo que tuvo consecuencias suficientemente desalentadoras. Porque una constitución no es simplemente una obra hecha, sino que es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional,

en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo. Ninguna constitución puede ser creada simplemente por unos sujetos. Lo que Napoleón dio a los españoles era más racional que lo que tenían previamente, y sin embargo, lo rechazaron como algo extraño, porque no se habían desarrollado aún hasta ese nivel. Respecto a su constitución el pueblo debe tener el sentimiento de que es su derecho y su situación; si no, ella puede existir exteriormente, pero no tiene ningún significado ni valor. Puede, por supuesto, encontrarse con frecuencia en algunos individuos la necesidad y el anhelo de una constitución mejor, pero que la masa esté convencida de ello, es algo totalmente diferente, que sólo sucede posteriormente.

§ 315.: A. La publicidad de las sesiones [de las cámaras] constituye para los ciudadanos un espectáculo importante y especialmente instructivo [...]. Son sesiones molestas para los ministros, que tienen que armarse de humor y elocuencia para afrontar los ataques que les dirigen, pero a pesar de ello, que sean públicas es el medio educativo más importante para los intereses del estado. En un pueblo donde esto ocurre, se muestra respecto del estado una vivacidad totalmente diferente que allí donde no existe asamblea representativa, o no tiene carácter público. Sólo por medio de la información de cada uno de sus pasos, entran las Cámaras en contacto con el resto de la opinión pública; así se aprende que una cosa es lo que uno puede presumir en casa, con su mujer o sus amigos, y otra lo que sucede en una gran asamblea en la que cada uno es más hábil que los demás.

«La vida ética culminará en la HISTORIA UNIVERSAL; las fases del espíritu objetivo que hemos estudiado son una serie lógica sin referencia directa a la historia. Son los momentos lógicos de un proceso superado en un resultado que será la nación-estado orgánica plenamente racional. Sólo con la Historia universal se producirá la relación entre el orden lógico y el temporal.» [MURE, *La filosofía de Hegel*, Editorial Cátedra, p. 173.]

• • •

«La significación del pensamiento filosófico-histórico de Hegel supera ampliamente lo que se conoce como "FILOSOFÍA DE LA HISTORIA" que, después de la Ilustración, ha encontrado en él una culminación tan impresionante, que ni las concepciones de la historia de Marx, Kierkegaard o Dilthey, enteramente antihegelianas, ni la ciencia histórica, han podido sustraerse a su influjo. La historia es el gran tema de la filosofía hegeliana, podríamos decir. Lo que se va preparando desde los escritos de juventud, (...) y llega hasta la Filosofía del Derecho, se concreta en las grandes lecciones filosófico-históricas sobre la historia universal, el arte, la religión y la filosofía: la historia como consumación, como proceso dialéctico, como autorrepresentación y autorrevelación del absoluto [...]. Hegel ha contribuido a tomar conciencia de lo que más tarde se ha llamado *historicidad* y, especialmente, historicidad de la verdad. Y, por principio, con esta postura de Hegel —el mismo absoluto es historia— nunca podrá conciliarse la concepción del relativismo.» [KÜNG, *¿Existe Dios?*, Editorial Cristiandad, p. 231.]

Además de los últimos veinte parágrafos, breves, que dedicó a la [filosofía de la] historia universal en la *Filosofía del Derecho*, Hegel había impartido varios cursos sobre el tema desde 1822 a 1827, de los que se guardan apuntes de varios alumnos. Y se dispone, además, del manuscrito que el propio autor preparó para las clases de 1830. Todo este material se publicó, después de su muerte, con el título *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (Revista de Occidente, 1974, 4ª ed.).

En su índice encontramos:

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. La visión racional de la historia universal.
II. La idea de la historia y su realización.
III. El curso de la historia universal.

INTRODUCCIÓN ESPECIAL

I. Las distintas maneras de considerar la historia.
II. Los fundamentos geográficos de la historia.
III. División de la historia.

1ª PARTE: *El mundo oriental* (China; India; Persia; fenicios, sirios e israelitas; Egipto).
2ª PARTE: *El mundo griego.*
3ª PARTE: *El mundo romano.*
4ª PARTE: *El mundo germánico.*
(El comienzo: del imperio bizantino a Carlomagno.
La Edad Media.
La Edad Moderna: La Reforma. La consolidación. La Revolución francesa.)

En casi todas las *Historia de la Filosofía* para el COU, se encuentra algún fragmento de esta obra; su idea clave es «La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad» (ed. cit., p. 68).

Ejercicios

1. Repasa lo que sabes de Rousseau.
2. Razona la distinción hegeliana entre lo verdadero y lo particular.
3. Haz un esquema del § 33 y de su Adición.
4. Comenta la definición del estado.
5. Busca algunos datos sobre las Constituciones españolas, especialmente sobre la de 1812 y la de 1978 (una porque es contemporánea de Hegel, y la otra porque es la nuestra).

6. ¿En qué sentido dirá Hegel que «cada pueblo tiene la que le conviene»?

7. Reflexiona con tus compañeros acerca de cómo debemos compaginar la Filosofía de la Historia y el estudio de la historia pasada.

TEXTO 24: EL ESPÍRITU ABSOLUTO

§ 553. El concepto del espíritu tiene su realidad en el espíritu. Como esta realidad consiste en la identidad con el concepto, en cuanto saber de la Idea absoluta, tenemos la necesidad de que la inteligencia, libre en sí, sea hecha libre en su actualidad, elevándose hasta su concepto, por ser éste la forma digna de él. El espíritu subjetivo y el objetivo hay que considerarlo como la vía a través de la cual este aspecto de la realidad se viene elaborando.

A) EL ARTE

§ 556. La forma inmediata de este saber es por una parte un dividirse el arte en una obra de existencia externa, en el sujeto que produce la obra, y en el que la contempla y admira. Por otra parte, es la intuición concreta y la representación del espíritu absoluto en sí como ideal; y la intuición de la forma concreta nacida del espíritu subjetivo, en la cual lo natural inmediato es solamente signo de la Idea, por cuya expresión se transfigura así mediante el espíritu formador. Tal es la forma de la belleza.

§ 558. El arte no sólo tiene necesidad, para las intuiciones que debe producir, de un material exterior y dado, sino que, para la expresión del contenido espiritual, tiene necesidad también de las formas naturales, que el arte debe adivinar y poseer. Entre las figuraciones, la humana es la más alta y veraz, porque sólo en ella el espíritu puede tener su corporeidad, y por consiguiente su expresión intuitiva.

§ 560. El artista, el sujeto, es el elemento formal de la actividad, y cuando no hay en ella signo alguno de particularidad subjetiva, sino que el contenido del espíritu es concebido y engendrado sin mezcla, y no está contaminado de accidentalidad, sólo entonces la obra de arte es expresión de Dios. Pero, como la libertad procede solamente hasta el pensamiento, la actividad empleada en ese contenido, la inspiración del artista es como una fuerza extraña a él, un sentimiento no libre: crear tiene la forma de la inmediatividad natural, corresponde al genio como sujeto particular, y, a la vez, es un trabajo que tiene que habérselas con la inteligencia técnica y con las exterioridades mecánicas. La obra de arte es, además, una obra del libre arbitrio, y el artista es el dueño de Dios.

§ 561. En la inspiración, la conciliación entre la materia y la forma, y entre el

individuo y su sociedad, aparece en su inicio de modo que se realiza inmediatamente en la autoconciencia subjetiva, la cual es por ello segura de sí y ligera, sin profundidad. Distinta a la perfección de la belleza, que tiene lugar por dicha conciliación en el *arte clásico*, está el arte de lo sublime, el *simbólico*, en el que no se ha encontrado aún la forma adecuada a la Idea, y el pensamiento es representado como luchando con la forma en relación negativa con la materia, en la cual, a la vez, se esfuerza por imprimirse. Con esto el significado, el contenido, muestra precisamente no haber alcanzado todavía la forma infinita, no saber y no ser aún consciente, como espíritu libre.

§ 562. El otro modo de la inadecuación de la vida y de la configuración de la obra artística, viene por la forma infinita. La subjetividad no es, como en el primer caso, solamente personalidad superficial, sino que es la máxima intimidad, y Dios es sabido, no en cuanto busca sólo su figura y se satisface en la obra externa, sino en cuanto se encuentra en sí, y sólo *en el elemento espiritual* se da su forma adecuada. Así, el *arte romántico* [cristiano] renuncia a mostrarlo como tal en la figuración externa y por medio de la belleza lo representa como lo que condesciende en la representación, y nos ofrece la infinitud en la exterioridad, y ésta puede aparecer aquí como accidental respecto a su significado.

§ 563. El arte bello tiene su fruto en la religión verdadera. El contenido limitado de la Idea pasa en sí y por sí a la universalidad, que es idéntica con la forma infinita.

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.

Puesto que la tarea del arte consiste en hacer que la Idea sea accesible a nuestra contemplación bajo una forma sensible, y no bajo la del pensamiento y la espiritualidad pura, y que esta representación obtiene su valor y dignidad de la correspondencia entre la idea y la forma, fundidas juntas, la cualidad del arte y la medida en que la realidad que representa esté de acuerdo con su concepto, dependerá del grado de fusión, de unión, que exista entre la idea y la forma.

Es esta marcha hacia la expresión de la verdad cada vez más alta, cada vez más espiritualizada, la que suministra las indicaciones concernientes a las divisiones de la ciencia del arte [...].

Esa evolución presenta a su vez dos aspectos: 1.º) es de carácter espiritual y general; consiste en la sucesión gradual de representaciones artísticas relacionadas con las concepciones del mundo que reflejan las ideas del hombre respecto a sí mismo, a la Naturaleza y a lo divino; 2.º) esta evolución que se realiza en el interior del arte debe traducirse, de una forma directa y por medio de existencias sensibles que corresponden a las artes particulares, formando una totalidad, pese a sus diferencias necesarias [...].

Partiendo de estas consideraciones, se puede dividir nuestra ciencia en tres secciones principales:

1.ª Tendrá por objeto la *idea general de lo bello artístico*, en tanto que ideal, así como las relaciones que existen entre éste y la naturaleza por un lado, y la creación artística subjetiva por otro.

2.ª El concepto de lo bello artístico da lugar a continuación a una parte especial; las diferencias esenciales que abarca este concepto se convierten, en una *sucesión de formas artísticas* a lo largo de la historia [arte simbólico u oriental; arte clásico; arte romántico o cristiano].

3.ª Finalmente, tendremos que considerar la diferenciación de lo bello artístico, la marcha del arte hacia la realización sensible y hacia el establecimiento de un sistema que comprenda todas las *artes particulares* y sus variedades [...].

Deberemos examinar, no el desarrollo interior de la belleza artística, sino la manera en que sus diferentes determinaciones se realizan, se afirman exteriormente, y manifiestan todos los elementos del concepto de la belleza. La objetividad exterior en la que estas formas se integran por medio de los materiales sensibles de cada una de ellas, produce una separación y cada forma encuentra su realización adecuada en un material determinado [arquitectura, escultura, pintura, música, poesía, épica, lírica, dramática].

Lo que las artes particulares realizan en cada obra de arte, considerada aisladamente, son las formas de la Idea de la belleza que se va desarrollando. En cuanto a su realización exterior, el Arte aparece como un templo de todos los dioses, en el cual el espíritu de lo bello, aprehendiéndose a sí mismo, es a la vez arquitecto y obrero, y no estará completado hasta después de milenios de historia universal.

Introducción a la Estética, Editorial Península, 1973, pp. 120, 135 y 148.

B) LA RELIGIÓN

El tema religioso fue central en la juventud de Hegel. En 1795 escribió *La vida de Jesús*, *La positividad de la religión cristiana*; después *El espíritu del Cristianismo y su destino*, obras que no fueron publicadas hasta nuestro siglo. En 1802 sí publicó el artículo «Fe y saber», en el que aparecía la frase del himno de Lutero para el Viernes Santo, «Dios ha muerto» (que después Nietzsche haría tan famosa cambiándole el sentido, pues Hegel seguía hasta la Resurrección).

En la *Enciclopedia* dedica muy breves páginas a este apartado. El problema lo trata extensamente en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Religión*, cuando ya era profesor en Berlín, en los años 24, 27 y 31.

El texto siguiente está tomado del *Panorama acerca de nuestro objeto*, correspondiente a las Lecciones de 1827.

En la consideración filosófica el concepto constituye el comienzo, como en toda ciencia y en todo saber; pero en Filosofía de la Religión él es la sustancia de la cuestión, es como el germen a partir del cual se desarrolla el árbol entero.

El concepto de religión, o la religión en general, es pues lo primero; lo segundo

consiste en considerar a la religión determinada. Su distintividad no es traída desde fuera, sino que es el mismo concepto libre el que tiende a diferenciarse. El concepto determinado de religión es la religión en su finitud, algo unilateral, dispuesto de esta forma ante otras religiones, como algo particular ante otros particulares.

Por eso consideraremos, en tercer lugar, cómo el concepto regresa a sí mismo, desde su distintividad y finitud, cómo él se restablece de esa finitud y pequeñez y, restablecido, es el concepto infinito y verdadero, la Idea absoluta, o la religión verdadera. Tales son, pues, expresadas abstractamente, las tres partes generales del tratado.

1. *El concepto de religión*

La religión es la relación del sujeto o de la conciencia subjetiva con Dios, que es espíritu; o bien, tomando el concepto especulativamente, ella es el Espíritu consciente de su esencia y de sí mismo. En esa medida, la religión es inmediatamente, para sí, Idea, y el concepto de la religión es el concepto de esta Idea. Si al concepto lo llamamos espíritu, entonces la realidad del concepto es la conciencia. La religión es, pues, el espíritu que se realiza en la conciencia. Pero cada realización es una relación en la que deben ser considerados dos aspectos: la elevación del hombre hacia Dios o la conciencia que se vuelve consciente de Dios, y el Espíritu que se realiza en la conciencia. Estos dos aspectos se hallan en relación mutua.

Nosotros pensamos la religión en cuanto filosofamos sobre ella. De este pensar hay que distinguir aquel pensar que trataremos como una determinación del concepto abstracto de religión, y que es un pensar en el nivel del entendimiento, que se mostrará como aquello que antes se denominó «Pruebas de la existencia de Dios». Aquí se considerará el sentido de este «probar». Si al considerarlas descubrimos que poseen defectos, veremos por otra parte lo que hay de verdadero en el proceso que ellas expresan, a saber, que muestran el itinerario de la elevación del hombre a Dios, aun cuando este proceso se encuentre entorpecido por la forma del entendimiento. Mostraremos lo que les falta para ser formas de la razón. Consideraremos la forma racional en oposición a la forma intelectual, y veremos lo que le falta a ésta para expresar lo que sucede en todo espíritu humano: cuando éste piensa en Dios, contiene justamente los momentos que están expresados en ese proceso.

La religión es para todos los hombres; ella no es filosofía, la cual no es para todos. Religión es el modo como todos los hombres toman conciencia de la Verdad. Aquí debemos considerar los modos de la conciencia, principalmente el sentimiento, la representación y, después, también el pensar intelectual. Hay que considerar el concepto de religión bajo este modo universal con que la verdad llega a los hombres, y así, lo segundo en esta consideración es la relación del sujeto en cuanto siente, representa y piensa.

Lo tercero es superar esta oposición de lo subjetivo y de Dios, esta separación, este alejarse el sujeto respecto de Dios, lograr que el hombre sienta y sepa a Dios en sí mismo, que él, en cuanto se eleve a Dios, se dé la certeza, el goce y la alegría de poseerlo en su corazón, y de ser admitido por Dios en la gracia, como se dice en el

lenguaje teológico. Tal es el culto. La forma sencilla del culto es la devoción en general.

2. *La religión determinada*

[...] Por ser viviente, el espíritu consiste precisamente en esto: en ser al comienzo solamente en-sí o en su concepto, luego en surgir a la existencia, desarrollarse, producirse, madurar, producir su propio concepto. Es como el niño, que no es todavía un hombre racional, que sólo tiene disposiciones para ello, es apenas razón o espíritu en-sí; solamente por su formación y desarrollo llega a ser espíritu. El Espíritu lo es en verdad en la medida en que él es lo último. En lo referente a la religión, la actividad del espíritu da como resultado las religiones determinadas. Las diversas formas de la religión son, por una parte, momentos de la religión en general o de la religión absoluta, son estadios, determinaciones particulares del contenido. Pero, por otra parte, ellas poseen una figura, de modo que se desarrollan en el tiempo y de modo histórico, siendo una religión finita, y existiendo como finita. En la medida en que yo muestre, en la gradación y en el despliegue de la religión, los momentos capitales y la forma en que esos grados existen históricamente, resulta una serie de configuraciones, una historia de la religión.

En el volumen segundo y tercero hablará de las diferentes religiones explicando su forma de entenderlas: la de China es la religión de la medida, la brahmánica es la de la fantasía, y la budista es la del ser en sí. Después se refiere al culto sirio de Adonis como la religión del dolor; a la egipcia como la del enigma. Lo sublime, la belleza, y la adecuación al poder político para mantener la cohesión del Estado, corresponden, según Hegel, al judaísmo, a Grecia y a Roma. En estas tres el hombre no queda anonadado ante Dios, como en las religiones egipcio-orientales, cuyo Dios no es más que potencia natural, sino que en ellas Dios empieza a ser representado como sujeto: Entre los judíos, como poder y sabiduría; para los griegos, como belleza plástica; entre los romanos, como la adecuación gobernante. [*Sujeto-Objeto*, BLOCH, p. 296.]

3. *Religión absoluta*

Aquí el espíritu, que es en sí y para sí, ya no tiene en su desarrollo formas singulares o determinaciones suyas, y ya no se sabe, en cuanto espíritu finito, afectado por alguna limitación, sino que ha superado aquellas limitaciones y es para sí lo que él ya era en-sí. Esta religión consumada y absoluta en la que es revelado lo que es el espíritu, es la religión cristiana. Que el espíritu deba recorrer su camino, tanto en la religión como en todo lo demás, eso es algo necesario en el concepto de espíritu; y él no lo es sino en cuanto idealidad absoluta. «Idealidad» significa que ha sido superado el ser exterior, espacial, temporal, material. El espíritu es saber, el contenido de lo que él sabe debe haber alcanzado la forma ideal, y en consecuencia debe ser negado. De este modo, lo que es el espíritu debe haberse convertido en algo suyo, él debe haber sido educado y haber acabado este ciclo. Las formas, diferencias, finitudes, ya

deben haber pasado para que él las haga suyas, para que las niegue, para que lo que él era en sí haya salido de él, objetivándose, pero que sea a la vez suyo.

Tal es el camino y la meta: que el Espíritu haya alcanzado su propio concepto. La religión revelada es la religión manifiesta, porque en ella Dios se ha vuelto enteramente patente. Aquí la conciencia del concepto desarrollado del espíritu, del ser reconciliado, no está en la belleza, en la serenidad, sino en el espíritu. La religión cristiana apareció cuando el tiempo había llegado. Ése no fue un tiempo casual, una ocurrencia, sino un tiempo fundado en la razón eterna, en la sabiduría de Dios.

Tal es la indicación provisional del contenido que pretendemos considerar en estas lecciones de 1827.

Lecciones sobre Filosofía de la Religión, tomo I.
Editorial Alianza, pp. 77-85. Madrid, 1984.

C) LA FILOSOFÍA

«Para Hegel la Filosofía debe mostrar de una forma sistemática: la estructura dinámica racional, el movimiento de la razón en la naturaleza, y la esfera del espíritu humano, que culmina en el conocimiento de la Idea acerca de sí misma. Y la historia de la filosofía es el proceso por el cual la razón llega a ver la historia del Cosmos y la historia del hombre como autodesarrollo del absoluto.» [COPLESTON, *Historia de la Filosofía*, tomo 7, Ariel, p. 138.]

La historia de la Filosofía despliega ante nosotros la serie de nobles espíritus, la galería de héroes que, sostenidos por la fuerza de la razón, han sabido penetrar en la esencia de las cosas, del hombre y de Dios, y que han ido acumulando para nosotros el más grande de los tesoros, que es el conocimiento racional. Este tesoro, que nosotros queremos compartir, constituye la Filosofía en general, y su génesis es lo que hemos de aprender y comprender en estas lecciones.

[...] De la misma forma que en las artes de la vida externa, la gran masa de recursos y aptitudes, de instituciones y hábitos de convivencia social y política, son el resultado de las reflexiones, la inventiva, las necesidades, la pena y la dicha, el ingenio, la voluntad y la creación anteriores a nuestro tiempo, lo que hoy somos en la ciencia y, especialmente, en la filosofía, lo debemos también a la tradición, la cual se desliza a través de todo lo que es perecedero, y, como una cadena sagrada, hace llegar a nosotros lo que las anteriores generaciones han creado.

Pero esta tradición no se dedica solamente a guardar lo recibido, sino que es una corriente viva. Heredar la tradición consiste a la vez en recibir la herencia y en trabajarla. Este patrimonio es como una materia prima que el espíritu se encarga de transformar y enriquecer.

En esta peculiar acción creadora, que consiste en tomar como premisa un mundo espiritual existente para transformarlo al asimilarlo, va implícito que nuestra filosofía sólo puede cobrar existencia en relación con la que la precede y como resultado nece-

sario de ella. Es decir, el curso de la historia no nos revela el devenir de cosas extrañas a nosotros, sino nuestro propio devenir, el de nuestra propia ciencia filosófica.

En esta *introducción* nos limitaremos a tratar los siguientes puntos:

1º Determinar qué es la *historia de la filosofía*, su significación, su concepto y su fin; de ahí se obtendrán las consecuencias respecto al modo de tratarla. El punto más interesante a este propósito es el que se refiere a la relación entre la historia de la filosofía y la ciencia filosófica misma, según la cual aquélla no se reduce a exponer lo externo, lo ocurrido, lo que se refiere al contenido, sino que hace ver cómo éste —en cuanto se manifiesta históricamente— forma parte de la propia filosofía, y es incluso, en cuanto a lo fundamental, la misma ciencia filosófica.

2º Será necesario aclarar el *concepto de la filosofía* y determinar, partiendo de él, qué es lo que ha de eliminarse, de la infinita materia y de los múltiples aspectos de la cultura espiritual de los pueblos, como ajeno a la historia de la filosofía. ¿Cuántas cosas no habrán sido llamadas «filosofía» y «filosofar»? Y también habrá que examinar la estrecha relación que existe entre la filosofía y los campos afines a ella, como el de la religión, el del arte y el de las demás ciencias, y también la ciencia política.

3º Partiendo del concepto del objeto mismo, nos abriremos paso hacia la visión de conjunto y la *división de esta historia* en sus etapas necesarias; división que deberá revelarse como un todo orgánicamente progresivo, como una cohesión racional, ya que de otro modo no presentaría el rango propio de una ciencia.

Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, tomo I,
FCE, pp. 8-10 y 13, México, 1981.

En cuanto a la *diversidad de las filosofías*, es un hecho comprobado que existen y han existido diversas filosofías; pero la verdad es una, y este sentimiento o fe insuperable se encuentra animado por el instinto de la razón, y lleva a concluir: «Sólo una puede ser la verdadera, y siendo como son tan distintas, las demás filosofías no pueden ser más que errores». Es éste un razonamiento corriente y en apariencia exacto, del pensamiento sobrio y sereno. Pero sabemos por la sobriedad de la experiencia diaria que, cuando estamos en ayunas, nos sentimos hambrientos poco después. Sin embargo, ese pensamiento llamado «sobrio» tiene el talento y la habilidad de no sentirse impulsado al hambre, sino de sentirse satisfecho. Con lo cual se traiciona y muestra, si dice lo anterior, que es un pensamiento muerto, pues sólo lo muerto es sobrio y está satisfecho. Pero la vida física, como la del espíritu, no se da por satisfecha con la sobriedad, sino que es esencialmente impulso, acicate, siente hambre y sed de verdad, de conocimiento, y pugna por aplacarlas, sin darse por alimentada con reflexiones de ese género.

Habría que decir en primer lugar, que, por muy distintas que sean las filosofías, todas ellas tienen algo en común: el ser filosofía. Por tanto, quien estudie o acepte una filosofía, siempre que lo sea verdaderamente, profesará *la* Filosofía. En la *Enciclopedia* [§ 13] he comparado aquella excusa y razonamiento, que se aferra a la diversi-

dad, al enfermo a quien el médico recomendara comer fruta y que, al servirle ciruelas, cerezas o uvas, no se atreviese por una pedantería intelectual a tomar ninguna de ellas, con el pretexto de que le han prescrito «fruta» y no ciruelas, uvas, o cerezas.

Es menester que comprendamos que esta variedad entre las muchas filosofías no sólo no perjudica a la filosofía misma, sino que por el contrario, es, y ha sido siempre, algo sencillamente necesario para la existencia de la propia ciencia filosófica, algo esencial a ella.

Claro está que, al pensar así, partimos de la consideración de que la meta de la filosofía es llegar a la verdad por el camino del pensamiento y de la comprensión, y no aceptamos que no haya nada que conocer, o que no es posible conocer la verdad verdadera, sino solamente una verdad temporal y finita, es decir, una verdad que es al mismo tiempo algo no verdadero. La historia de la filosofía no es tampoco un desfile de pensadores, dedicados a cavilar cada cual por su parte y de un modo arbitrario, sino que, en el movimiento del espíritu pensante, hay una trayectoria sustancial, una cohesión, un hilo racional (pp. 23, 24).

Sólo merece el nombre de ciencia una historia de la filosofía concebida como un sistema de evolución de la Idea, como una sucesión de fenómenos que brotan de la razón, fenómenos que tienen por contenido y descubren lo que la razón es. La sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia, es la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea. Lo que ocurre es que hay que saber identificar, reconocer estos conceptos por debajo de las formas históricas (pp. 34, 35) [...].

Conclusión: En la actualidad el punto de vista de la filosofía es que, conocida la Idea en su necesidad, se conozcan también los lados de su dirección, la Naturaleza y el Espíritu, cada uno de ellos como representación de la totalidad de la Idea. Naturaleza y mundo espiritual o historia son las dos realidades: la naturaleza real es imagen de la razón divina; y las formas de la razón consciente de sí misma son también formas de la naturaleza. Saber en la unidad la contraposición y en la contraposición la unidad: tal es el saber absoluto; y la ciencia filosófica consiste en conocer esa unidad en todo su desarrollo.

Hasta aquí ha llegado el espíritu del mundo, cada fase ha encontrado su forma propia en el verdadero sistema de la filosofía: nada se ha perdido, todos los principios se han conservado, en cuanto que *la última filosofía es la totalidad de las formas*. Esta filosofía es el resultado de los esfuerzos del espíritu a lo largo de dos mil quinientos años del más serio de los trabajos, llegar a conocerse a sí mismo.

Esta labor del espíritu humano en el pensamiento interior discurre paralelamente con todas las formas de la realidad; esto explica por qué ninguna filosofía va más allá de su propio tiempo.

La filosofía última contiene, por tanto, a las anteriores, asume dentro de sí todas

las fases precedentes, es el producto y el resultado de todas las que la antecedieron.

Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, tomo III, pp. 512 y ss.

En 1806, al terminar sus dos cursos en Jena, donde completó por primera vez su futuro sistema, Hegel decía a sus alumnos en la última clase:

«Ésta es, caballeros, la filosofía especulativa hasta el punto en que la he logrado elaborar. Considérenla un comienzo de filosofar que ustedes llevarán mucho más adelante. Nuestra época es importante, son tiempos de fermentación en los que el espíritu ha dado un salto, ha trascendido su forma anterior y ha adquirido otra nueva. Se han disuelto y hundido, como una imagen de un sueño, toda la masa de nociones y conceptos anteriores, las ataduras del mundo. Tenemos al alcance de la mano un nuevo surgir del espíritu cuya aparición debe saludar y reconocer sobre todo la filosofía; en tanto que otros, resistiéndola impotentemente, se aferran a lo que ya ha pasado, y la mayoría constituye inconscientemente la masa de su aparición; mas la filosofía, reconociéndolo como lo eterno, tiene que rendirle honores.

»Esperando que me recuerden afectuosamente, les deseo felices vacaciones.»

Citado por KAUFMANN, *Hegel*, Editorial Alianza; apdo. 24, p. 149, edición 1968.

Ejercicios

1. ¿Qué elementos entran en el Arte como primera manifestación del espíritu absoluto?
2. La belleza se da en la Naturaleza y en el Arte. ¿Cómo lo entiende el autor?
3. Comenta el punto de vista hegeliano sobre el artista.
4. Razona la distinción entre las tres formas históricas del arte.
5. Si no interpretáramos el Absoluto como equivalente a Dios, ¿qué otras explicaciones se podrían dar de esas tres formas?
6. Haz un esquema de los dos textos sobre el arte, el de la *Enciclopedia* y el de la *Introducción a la Estética*.
7. ¿Qué esquema traza Hegel sobre la *Filosofía de la Religión*?
8. Indica brevemente qué elementos relaciona en el concepto de religión. ¿Cómo se supera la oposición entre ellos?

9. Compara dos religiones de las que Hegel llama finitas, determinadas.

10. Haz un estudio comparando lo que tú sabes del cristianismo y la exposición de Hegel.

11. Relaciona lo que dice Copleston con las distintas partes de la *Filosofía* de Hegel, de su sistema.

12. ¿Por qué enlaza Hegel tan íntimamente Filosofía e Historia de la *Filosofía*?

13. Comenta los tres apartados que presenta en su introducción a la *Historia de la Filosofía.*

14. ¿Qué piensas tú —después de leer a Hegel— acerca de la diversidad de las filosofías?

15. ¿Qué ha de tener una serie de consideraciones para que sea, de verdad, una historia de la filosofía al modo hegeliano?

16. Comenta aquella despedida de curso de 1806.

Karl Marx

Año	Marx	Su época
1804		Muere Kant Nace Feuerbach
1818	Nace en Tréveris, Alemania, Karl Marx, segundo de los ocho hijos que tuvo el abogado Heinrich Marx	
1819		Independencia de Venezuela
1820		Nace Engels
1821		Descubrimiento de la termoelectricidad (Seebeck)
1830		Revolución en Francia contra la disolución de la Cámara
1835	Termina el bachillerato Siguiendo el consejo de su padre, en otoño de 1835 se inscribe en la Facultad de Derecho de la Universidad de Bonn Vive la vida alegre de los estudiantes: escribe poemas al modo de Byron, contrae deudas y es arrestado por conducta desordenada	Strauss, *Vida de Jesús* Duque de Rivas, *Don Álvaro o la fuerza del sino* Fundación del Ateneo de Madrid Movimiento revolucionario en Barcelona: creación de la junta catalana
1836	Abandona Bonn y se inscribe en la Universidad de Berlín	Texas proclama su independencia de México
1837	Estudia Derecho en la Universidad de Berlín. Asiste a las clases de Savingy, fundador y principal teórico de la Escuela Histórica de Jurisprudencia, y a las de Gans sobre derecho penal	España: Constitución Poe, *Cuentos* Muere Guillermo IV de Inglaterra Suicidio de Larra Primera línea telegráfica

Año	Marx	Su época
1838	Se integra en el Club de los Doctores, asociación de universitarios librepensadores. Allí conoce —y pronto traba relaciones íntimas con ellos— a los principales miembros del grupo: los hermanos Bruno, Edgar y Egbert Bauer, Köppen, uno de los primeros estudiosos del lamaísmo tibetano, Max Stirner y otros espíritus libres (como se llamaban a sí mismos) Pierde el interés por el Derecho, entregándose apasionadamente, incluso con peligro para su salud, al estudio de la filosofía Muere Heinrich Marx, su padre	Bauer, *Exposición crítica de la religión y del Antiguo Testamento* Schleiden: Teoría celular de los organismos Movimiento *cartista* en Inglaterra Primer servicio regular de barco a vapor entre Inglaterra y Estados Unidos W. Weitling, *La Humanidad como es y como debiera ser*
1840		Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*
1841	Se doctora con una tesis sobre *Las diferencias entre las filosofías de Demócrito y Epicuro* Su amigo Bruno Bauer es acusado de ateísmo y expulsado de la cátedra de Teología de la Universidad de Bonn. Marx pierde la esperanza de ingresar como docente en la Universidad	Feuerbach, *La esencia del cristianismo* Pronunciamiento de O'Donnell en Pamplona Espronceda, *El diablo mundo* Schumann, *La sinfonía*
1842	Entra como colaborador de la *Gaceta Renana*. Llega a ser redactor-jefe de la misma	Sue, *Los misterios de París* Balzac, *La comedia humana*
1843	El gobierno prusiano clausura la *Gaceta Renana* Marx emigra a París. Decide editar desde Francia los *Anuarios franco-alemanes* Concluye la redacción de la *Cuestión Judía* y la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* Se casa con Jenny Westphalen	Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro* Mill, *Lógica* Abolición de la esclavitud en la India Mayoría de edad de Isabel II Mayoría de edad de Isabel II

Año	Marx	Su época
1844	Trabaja en la elaboración de los Anuarios franco-alemanes Conoce a Blanc, Proudhon, y Bakunin Redacta los *Manuscritos* Encuentro de Marx y Engels en París: deciden escribir una crítica de la filosofía de Bruno Bauer Nace su hija Jenny	Nace Nietzsche Zorrilla, *Don Juan Tenorio* Dumas, *Los tres mosqueteros* Se funda la Guardia Civil Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo* Morse instala una línea telegráfica entre Baltimore y Washington
1845	El gobierno francés expulsa a Marx de Francia Marx emigra a Bruselas Se publica la *Sagrada Familia*, escrita en colaboración con Engels Engels y Marx comienzan la redacción de *La ideología alemana*, obra que se publicó por primera vez en 1932. La obra es una crítica a Feuerbach, Bruno Bauer y Max Stirner Nace su segunda hija, Laura Renuncia a la nacionalidad prusiana *Tesis sobre Feuerbach*	Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* Wagner, *Lohengrin* Constitución moderada en España Colocación de un cable telegráfico bajo el Hudson
1846	Critica la *Filosofía de la miseria* de Proudhon Termina la redacción de *La ideología alemana* Nace su hijo Edgar	Boda de Isabel II con Francisco de Asís Revolución en Portugal Ley de Weber y Fechner Descubrimiento de Neptuno
1847	Entra a formar parte de la Liga de los Justos, que cambiará su nombre por Liga de los Comunistas Publica *Miseria de la filosofía*, réplica de la *Filosofía de la miseria*, de Proudhon.	Hambre, cólera y crisis en Europa Polonia se convierte en provincia rusa Mayer, principio de conservación de la energía
1848	Marx y Engels redactan el *Manifiesto del Partido Comunista* Marx es invitado, por el gobierno re-	Revoluciones en Europa J. S. Mill, *Principios de Economía Política*

Año	Marx	Su época
	volucionario francés, a establecerse en París Al comenzar la fase activa de la revolución en Alemania, Marx y Engels regresan a su patria	L. Blanc, *Derecho al trabajo*
1849	*Trabajo asalariado y capital* Marx es procesado por su participación en los acontecimientos revolucionarios de Colonia, pero es absuelto Se traslada a París. Se le ofrece la alternativa de abandonar Francia o retirarse a Bretaña. Sus amigos le pagan el viaje a Inglaterra Nace su hijo Guido	Fernán Caballero, *La gaviota* Proudhon, *Las confesiones de un revolucionario* Mazzini proclama la república en Roma
1850	Graves dificultades económicas Muere su hijo Guido	Francia: abolición del sufragio universal
1851	Nace su hija Franziska Nace su hijo Friedrich Demuth	El gobierno prusiano detiene a los miembros de la Liga comunista
1852	*El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (primer cuaderno de la revista mensual *Revolución*, dirigida por Weydemeyer) Muere su hija Franziska	Napoleón III proclamado Emperador
1854	Aprende español	Comte, *Sistema de Filosofía Positiva*
1855	Nace su hija Eleonor (16 de enero) Muere su hijo Edgar (6 de abril)	
1856	Muere la baronesa Von Westphalen, suegra de Marx (se alivia momentáneamente la situación económica)	Descubrimiento del hombre de Neanderthal
1857-58	*Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*	Flaubert, *Madame Bovary*
1859	Aparece en Berlín la *Contribución a*	Nace Husserl

Año	Marx	Su época
	la crítica de la economía política	Nace Bergson Nace Dewey
1860	*Herr Vogt*	
1862	El NYDT prescinde de su colaboración Se agrava la situación económica	Lincoln decreta la emancipación de los esclavos
1863	Comienza la redacción de *El Capital*	
1867	Se publica en Hamburgo el primer volumen de *El Capital* (el segundo y el tercer volumen fueron publicados póstumamente por Engels)	Las tropas francesas se retiran de México Ibsen, *Peer Gynt*
1869	Engels le asigna una renta anual Trabaja en el II libro de *El Capital*	Se funda en Alemania el Partido Socialdemócrata
1871	Escribe *La Guerra Civil en Francia*	Comuna de París
1874	Solicita la ciudadanía inglesa, pero se le niega «por no haber sido leal a su rey»	Nace Max Scheler Francia: se nombran inspectores de fábricas
1875	*Crítica del programa de Gotha*	Lombroso, *El hombre criminal*
1877	Empeora su salud	Nietzsche, *Aurora*
1881	Muere Jenny Von Westphalen, su esposa	
1882	Prefacio a la segunda edición rusa del *Manifiesto del Partido Comunista* Contrae una pleuresía	Koch descubre el bacilo de la tuberculosis
1883	Muere su hija Jenny (11 de enero) Marx, muy deprimido moralmente y gravemente enfermo, muere el 14 de marzo	Nace Ortega y Gasset Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*

I. INTRODUCCIÓN

TEXTO 1: LA FILOSOFÍA POSTHEGELIANA

A la muerte de Hegel (1831), la escuela hegeliana se escindió en dos corrientes antagónicas. David Strauss designó estas dos corrientes como IZQUIERDA HEGELIANA (Strauss, Bauer, Stirner, Köppen, Feuerbach, Marx, Engels y otros) y DERECHA HEGELIANA (Gabler, Hinrichs, Göschel y otros).

El sistema hegeliano abarcaba un campo incomparablemente mayor que cualquiera de los que le habían precedido, y desplegaba dentro de este campo una riqueza de pensamiento que todavía hoy causa asombro [...]. En general, con Hegel termina toda la filosofía; de un lado, porque en su sistema se resume del modo más grandioso toda la trayectoria filosófica; y, de otra parte, porque este filósofo nos traza, aunque sea inconscientemente, el camino para salir de este laberinto de los sistemas hacia el conocimiento positivo y real del mundo.

Fácil es comprender cuán enorme tenía que ser la resonancia de este sistema hegeliano en una atmósfera como la de Alemania, teñida de filosofía. Fue una carrera triunfal, que duró décadas enteras y que no terminó, ni mucho menos, con la muerte de Hegel. Lejos de ello, fue precisamente en los años de 1830 a 1840 cuando la «hegeliada» alcanzó la cumbre de su imperio exclusivo, llegando a contagiar más o menos hasta a sus mismos adversarios; fue durante esta época cuando las ideas de Hegel penetraron en mayor abundancia, consciente o inconscientemente, en las más diversas ciencias, y también, como fermento, en la literatura de divulgación y en la prensa diaria, de las que se nutre ideológicamente la vulgar «conciencia culta». Pero este triunfo en toda la línea no era más que el preludio de una lucha intestina.

La doctrina de Hegel, tomada en conjunto, dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas de partido; y en la Alemania teórica de aquel entonces había sobre todo dos cosas que tenían una importancia práctica: la religión y la política. Quien hiciese hincapié en el *sistema* de Hegel, podía ser bastante conservador en ambos terrenos; quien considerase como lo primordial el *método* dialéctico, podía figurar, tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición. Personalmente, Hegel parecía más bien inclinarse, en conjunto —pese a las explosiones de cólera revolucionaria bastante frecuentes en sus obras—, del lado conservador; no en vano su sistema le había costado harto más «duro trabajo

discursivo» que su método. Hacia fines de la década del treinta, la escisión de la escuela hegeliana fue haciéndose cada vez más patente. El ala izquierda, los llamados jóvenes hegelianos, en su lucha contra los ortodoxos pietistas y los reaccionarios feudales, iban echando por la borda, trozo a trozo, aquella postura filosófico-elegante de retraimiento ante los problemas candentes del día, que hasta allí habían valido a sus doctrinas la tolerancia y hasta la protección del Estado. En 1840, cuando la beatería ortodoxa y la reacción feudal absolutista subieron al trono con Federico Guillermo IV, ya no había más remedio que tomar abiertamente partido. La lucha seguía dirimiéndose con armas filosóficas, pero ya no se luchaba por objetivos filosóficos abstractos; ahora tratábase ya, directamente, de acabar con la religión heredada y con el Estado existente... y sólo empleaba la capa filosófica para engañar a la censura.

Pero, en aquellos tiempos, la política era una materia muy espinosa; por eso los tiros principales se dirigían contra la religión; si bien es cierto que esa lucha era también, indirectamente, sobre todo desde 1840, una batalla política. El primer impulso lo había dado Strauss, en 1835, con su *Vida de Jesús*. Contra la teoría de la formación de los mitos evangélicos, desarrollada en este libro, se alzó más tarde Bruno Bauer, demostrando que una serie de relatos del Evangelio habían sido fabricados por sus mismos autores [...].

No queremos detenernos a examinar este aspecto del proceso de descomposición de la escuela hegeliana. Más importante para nosotros es saber esto: que la masa de los jóvenes hegelianos más decididos hubieron de retroceder, obligados por la necesidad práctica de lucha contra la religión positiva, hasta el materialismo anglo-francés. Y al llegar aquí se vieron envueltos en un conflicto con su sistema de escuela. Mientras que para el materialismo lo único real es la naturaleza, en el sistema hegeliano ésta representa tan sólo la «enajenación» de la idea absoluta, algo así como una degradación de la idea; en todo caso, aquí el pensar y su producto discursivo, la idea, son lo primario, y la naturaleza lo derivado, lo que en general sólo por condescendencia de la idea puede existir. Y alrededor de esta contradicción se daban vueltas y más vueltas, bien o mal, como se podía.

Fue entonces (1841) cuando apareció *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser. El maleficio quedaba roto; el «sistema» saltaba hecho añicos y se le daba de lado. Y la contradicción, como sólo tenía una existencia imaginaria, quedaba resuelta. Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue gene-

ral: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella —pese a todas sus reservas críticas—, puede verse leyendo *La Sagrada Familia.*

Otra cosa que tampoco hay que olvidar es que la escuela hegeliana se había deshecho, pero la filosofía de Hegel no había sido críticamente superada. Strauss y Bauer habían tomado cada uno un aspecto de ella, y lo enfrentaban polémicamente con el otro. Feuerbach rompió el sistema y lo echó sencillamente a un lado. Pero para liquidar una filosofía no basta, pura y simplemente, con proclamar que es falsa. Y una obra tan gigantesca como era la filosofía hegeliana, que había ejercido una influencia tan enorme sobre el desarrollo espiritual de la nación, no se eliminaba por el solo hecho de hacer caso omiso de ella. Había que «suprimirla» en el sentido que ella misma emplea, es decir, destruir críticamente su forma, pero conservar el nuevo contenido conquistado por ella. Cómo se hizo esto, lo diremos más adelante.

[...] La trayectoria de Feuerbach es la de un hegeliano —nunca del todo ortodoxo, ciertamente— que marcha hacia el materialismo; trayectoria que, al llegar a una determinada fase, supone una ruptura total con el sistema idealista de su predecesor. Por fin le gana con fuerza irresistible la convicción de que la existencia de la «idea absoluta» anterior al mundo, que preconiza Hegel, la «preexistencia de las categorías lógicas» antes que hubiese un mundo, no es más que un residuo fantástico de la fe en un creador ultramundano; de que el mundo material y perceptible por los sentidos, del que formamos parte también los hombres, es lo único real y de que nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por muy trascendentes que parezcan, son el producto de un órgano material, físico: el cerebro.

[...] La única religión que Feuerbach investiga seriamente es el cristianismo, la religión universal de Occidente, basada en el monoteísmo. Feuerbach demuestra que el Dios de los cristianos no es más que el reflejo fantástico, la imagen refleja del hombre. Pero este Dios es, a su vez, el producto de un largo proceso de abstracción, la quinta esencia concentrada de los muchos dioses tribales y nacionales que existían antes de él. Congruentemente, el hombre, cuya imagen refleja es aquel Dios, no es tampoco un hombre real, sino que es también la quinta esencia de muchos hombres reales, el hombre abstracto, y por tanto, una imagen mental también. Este Feuerbach que predica en cada página el imperio de los sentidos, el sumergirse en lo concreto, en la realidad, se convierte, tan pronto como tiene que hablarnos de otras relaciones entre los hombres que no sean las simples relaciones sexuales, en un pensador completamente abstracto.

Para él, estas relaciones sólo tienen un aspecto: el de la moral. Aquí vuelve a sorprendernos la pobreza asombrosa de Feuerbach, comparado con Hegel. En éste, la Etica o teoría de la moral es la Filosofía del Derecho y abarca: 1) el Derecho abstracto; 2) la moralidad; 3) la Eticidad que a su vez, en-

globa la familia, la sociedad civil y el Estado. Aquí, todo lo que tiene de idealista la forma, lo tiene de realista el contenido. Juntamente con la moral se engloba todo el campo del Derecho, de la Economía, de la Política. En Feuerbach, es al revés. Por la forma, Feuerbach es realista, arranca del hombre; pero, como no nos dice ni una palabra acerca del mundo en que vive, este hombre sigue siendo el mismo hombre abstracto que llevaba la batuta en la filosofía de la religión [...].

A la teoría moral de Feuerbach le pasa lo que a todas su predecesoras. Sirve para todos los tiempos, todos los pueblos y todas las circunstancias; razón por la cual no es aplicable nunca ni en parte alguna, resultando tan impotente frente a la realidad como el imperativo categórico de Kant. La verdad es que cada clase y hasta cada profesión tiene su moral propia, que viola impunemente siempre que puede hacerlo, y el amor, que tiene por misión hermanarlo todo, se manifiesta en forma de guerras, de litigios, de procesos, escándalos domésticos, divorcios y en la explotación máxima de los unos por los otros.

Pero, ¿cómo fue posible que el impulso gigantesco dado por Feuerbach resultase tan infecundo en él mismo? Sencillamente, porque Feuerbach no logra encontrar la salida del reino de las abstracciones, odiado mortalmente por él, hacia la realidad viva. Se aferra desesperadamente a la naturaleza y al hombre; pero en sus labios, la naturaleza y el hombre siguen siendo meras palabras. Ni acerca de la naturaleza real, ni acerca del hombre real, sabe decirnos nada concreto. Para pasar del hombre abstracto de Feuerbach a los hombres reales y vivientes, no hay más que un camino: verlos actuar en la historia. Pero Feuerbach se resistía contra esto; por eso el año 1848, que no logró comprender, no representó para él más que la ruptura definitiva con el mundo real, el retiro a la soledad.

Pero el paso que Feuerbach no dio, había que darlo; había que sustituir el culto del hombre abstracto, médula de la nueva religión feuerbachiana, por la ciencia del hombre real y de su desenvolvimiento histórico. Este desarrollo de las posiciones feuerbachianas, superando a Feuerbach, fue iniciado por Marx en 1845, con *La Sagrada Familia*.

[...] Pero de la descomposición de la escuela hegeliana brotó además otra corriente, la única que ha dado verdaderos frutos, y esta corriente va asociada primordialmente al nombre de Marx.

También esta corriente se separó de la filosofía hegeliana replegándose sobre las posiciones materialistas. Es decir, decidiéndose a concebir el mundo real —la naturaleza y la historia— tal como se presenta a cualquiera que lo mire sin quimeras idealistas preconcebidas... aquí se tomaba realmente en serio, por vez primera, la concepción materialista del mundo y se la aplicaba consecuentemente —al menos en sus rasgos fundamentales— a todos los campos posibles del saber.

Esta corriente no se contentaba con dar de lado a Hegel; por el còntrario, se agarraba a su lado revolucionario, al método dialéctico..., pero, bajo su forma hegeliana este método era inservible. En Hegel, la dialéctica es el autodesarrollo del concepto. El concepto absoluto no sólo existe desde toda una eternidad —sin que sepamos dónde—, sino que es, además, la verdadera alma viva de todo el mundo existente. El concepto absoluto se desarrolla hasta llegar a ser lo que es, a través de todas las etapas preliminares que se estudian extensamente en la *Lógica* y que se contienen todas en dicho concepto; luego, se «enajena» al convertirse en naturaleza, donde, sin la conciencia de sí, disfrazado de necesidad natural, atraviesa por un nuevo desarrollo, hasta que, por último, recobra en el hombre la conciencia de sí mismo; en la historia, esta conciencia vuelve a elaborarse a partir de su estado tosco y primitivo, hasta que por fin el concepto absoluto recobra de nuevo su completa personalidad en la filosofía hegeliana. Como vemos en Hegel, el desarrollo dialéctico que se revela en la naturaleza y en la historia, es decir, la concatenación causal del progreso que va de lo inferior a lo superior, y que se impone a través de todos los zigzags y retrocesos momentáneos, no es más que un cliché del automovimiento del concepto; movimiento que existe y se desarrolla desde toda una eternidad, no se sabe dónde, pero desde luego con independencia de todo cerebro humano pensante. Esta inversión ideológica era lo que había de eliminar. Nosotros retornamos a las posiciones materialistas y volvimos a ver en los conceptos de nuestro cerebro las imágenes de los objetos reales, en vez de considerar a éstos como imágenes de tal o cual fase del concepto absoluto. Con esto, la dialéctica quedaba reducida a la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto en el mundo exterior como en el pensamiento humano: dos series de leyes idénticas en cuanto a la esencia, pero distintas en cuanto a la expresión, en el sentido de que el cerebro humano puede aplicarlas conscientemente, mientras que en la naturaleza, y hasta hoy también, en gran parte, en la historia humana, estas leyes se abren paso de un modo inconsciente, bajo la forma de una necesidad exterior, en medio de una serie infinita de aparentes casualidades. Pero, con esto, la propia dialéctica del concepto se convertía simplemente en el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real, lo que equivalía a poner la dialéctica hegeliana cabeza abajo; o mejor dicho, a invertir la dialéctica, que estaba cabeza abajo, poniéndola de pie.

ENGELS F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ricardo Aguilera, Madrid, 1969, pp. 18-56.

Ejercicios

1. ¿Cuál es la situación de la filosofía a la muerte de Hegel?

2. ¿Qué diferencia hace Engels entre las consecuencias del sistema y del método hegeliano?
3. ¿Cómo evolucionaron los jóvenes hegelianos?
4. ¿Qué supuso la *Esencia del cristianismo*, según Engels?
5. ¿Cuál es la trayectoria filosófica de Feuerbach?
6. ¿Qué es Dios para Feuerbach?
7. ¿Por qué, según Engels, la moral de Feuerbach es tan impotente frente a la realidad como el imperativo categórico de Kant?
8. ¿Qué critican Engels y Marx del pensamiento feuerbachiano?

II. CRÍTRICA DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA Y DE LA FILOSOFÍA DE HEGEL EN GENERAL

Marx rechaza de Hegel el idealismo (la concepción metafísica), pero acepta de él el método (la dialéctica).

TEXTO 2: CRÍTICA DE LA DIALÉCTICA

TEXTO 2a

Conviene hacer algunas indicaciones, tanto sobre la dialéctica hegeliana en general como especialmente sobre su exposición en la *Fenomenología* y en la *Lógica* y sobre la relación con Hegel del moderno movimiento crítico.

a) *La izquierda hegeliana*

¿En qué situación nos encontramos ahora frente a la dialéctica hegeliana? La inconsciencia sobre la relación de la crítica moderna con la filosofía hegeliana en general y con la dialéctica en particular era tan grande, que críticos como Strauss y Bruno Bauer... están, al menos en potencia, totalmente presos de la lógica hegeliana [...].

Pero incluso ahora, después de que Feuerbach ha demolido el núcleo de la vieja dialéctica y la vieja filosofía; después de que, por el contrario, aquella crítica que no había sido capaz de realizar el hecho, lo vio consumado y se proclamó crítica pura, decisiva, absoluta, llegada a claridad consigo misma; después de que, en su orgullo espiritualista, redujo el movimiento histórico todo a la relación del mundo (que frente a ella cae bajo la categoría de «masa») con ella misma y ha disuelto todas las contradicciones dogmáticas en la *única* contradicción dogmática de su propia agudeza con la estupidez del mundo, del Cristo crítico con la Humanidad como el «montón», después de haber probado, día tras día y hora tras hora, su propia excelencia frente a la estupidez de la masa; después de que, por último, ha anunciado el *juicio final* crítico... no ha expresado ni siquiera la sospecha de tener que explicarse críticamente con su madre, la dialéctica hegeliana, así como tampoco ha sabido dar una indicación crítica sobre la dialéctica de Feuerbach. Una actitud totalmente acrítica para consigo mismo.

Feuerbach es el único que tiene respecto a la dialéctica hegeliana una actitud *seria, crítica*, y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno. En general es el verdadero vencedor de la vieja filosofía. Lo grande de la aportación y la discreta sencillez con que Feuerbach la da al mundo están en sorprendente contraste con el comportamiento contrario.

La gran hazaña de Feuerbach es:

1. La prueba de que la Filosofía no es sino la Religión puesta en ideas y desarrollada discursivamente; que es, por tanto, tan condenable como aquélla y no representa sino otra forma, otro modo de existencia de la enajenación del ser humano.

2. La fundación del *verdadero materialismo* y de la *ciencia real*, en cuanto que Feuerbach hace igualmente de la relación social «del hombre al hombre» el principio fundamental de la teoría.

3. En cuanto contrapuso a la negación de la negación, que afirma ser lo positivo absoluto, lo positivo que descansa sobre él mismo y se fundamenta positivamente a sí mismo.

Feuerbach explica la dialéctica hegeliana [fundamentando con ello el punto de partida de lo positivo, de lo sensiblemente cierto] del siguiente modo:

1º Hegel parte de la enajenación [lógicamente de lo infinito, de lo universal abstracto] de la sustancia, de la abstracción absoluta y fijada; esto es, dicho en términos populares, parte de la Religión y de la Teología.

2º Supera lo infinito, pone lo verdadero, lo sensible, lo real, lo finito, lo particular [Filosofía, superación de la Religión y de la Teología].

3º Supera de nuevo lo positivo, restablece nuevamente la abstracción, lo infinito; restablecimiento de la Religión y de la Teología.

Feuerbach concibe la negación de la negación *sólo* como contradicción de la Filosofía consigo misma; como la filosofía que afirma la Teología (trascendencia, etc.) después de haberla negado; que la afirma en oposición a sí misma[1].

Pero en cuanto Hegel ha concebido la negación de la negación, de acuerdo con el aspecto positivo en ella implícito, como lo verdadero y único positivo y, de acuerdo con el aspecto negativo también implícito, como el único acto verdadero y acto de autoafirmación de todo ser, sólo ha encontrado la expresión *abstracta, lógica, especulativa* para el movimiento de la Historia, que no es aún historia *real* del hombre como sujeto presupuesto, sino sólo *acto genérico* del hombre, *historia del nacimiento del hombre.*

b) *Fenomenología*

«A través de su crítica a Feuerbach, Marx vuelve a Hegel para recuperar la dialéctica, el movimiento mismo del hombre real. Si Feuerbach tiene razón contra Hegel, como Marx reconoce al denunciar el carácter especulativo de su dialéctica... Hegel tiene razón contra Feuerbach —nos viene a decir Marx— al presentar aunque sea en forma especulativa la dialéctica, es decir, el movimiento de lo real. Se trata, pues, de recuperar, con ayuda de *otra* dialéctica, ese movimiento, es decir, la historia real del hombre como sujeto, como proceso de autoproducción. La crítica de Feuerbach, una vez señalados sus méritos y limitaciones, exige volver a Hegel para tratar de encontrar la verdad que yace oculta tras sus abstractas y especulativas categorías.

»Hay, pues, que proceder a una crítica de la filosofía hegeliana, comenzando por la *Fenomenología.*»

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., *Filosofía y economía en el joven Marx*, Grijalbo, pp. 164-65.

Un doble error de Hegel[2]

1.º Emerge de la manera más clara en la *Fenomenología*, como cuna de la filosofía hegeliana. Cuando él concibe, por ejemplo, la riqueza, el poder estatal, etc., como esencias enajenadas para el ser *humano*, esto sólo se produce en forma especulativa... Son entidades ideales y por ello simplemente un extrañamiento del pensamien-

---

1. «El secreto de la dialéctica hegeliana consiste, en definitiva, en negar la Teología en nombre de la Filosofía para negar en seguida de nuevo la Filosofía en nombre de la Teología. La Teología es principio y fin; en medio está la Filosofía, que niega la primera posición, pero la Teología es la negación de la negación.» *Filosofía del futuro.*

2. «...éste es el pasaje en el que presenta su versión más plena y clara de su deuda y desacuerdos con Hegel... lo que Marx hizo fue rechazar la noción de Espíritu y retener sólo a los seres finitos individuales; las relaciones hegelianas del Espíritu con el mundo se convierten así en la noción marxista de la relación del hombre con su ser social.» MCLELLAN, D., *Karl Marx: su vida y sus ideas*, Grijalbo, Barcelona, 1983, pp. 148-149.

to filosófico *puro*, es decir, abstracto. Todo el movimiento termina así con el saber absoluto. Es justamente del pensamiento abstracto de donde estos objetos están extrañados y justamente al pensamiento abstracto al que se enfrentan con su pretensión de realidad. *El filósofo* (una forma abstracta, pues, del hombre enajenado) se erige en *medida* del mundo enajenado. Toda la *historia de la enajenación* y toda la *revocación* de la enajenación no es así sino la *historia de la producción* del pensamiento abstracto, es decir, absoluto, del pensamiento lógico especulativo. El *extrañamiento*, que constituye, por tanto, el verdadero interés de esta enajenación y de la supresión de esta enajenación, es la oposición de *en sí* y *para sí*, de *conciencia* y *autoconciencia*, de *objeto* y *sujeto*, es decir, la oposición, dentro del pensamiento mismo, del pensamiento abstracto y la realidad sensible o lo sensible real... Lo que pasa por esencia establecida del extrañamiento y lo que hay que superar no es el hecho de que el ser humano se *objetive* de forma *humana*, en oposición a sí mismo, sino el que se *objetive* a *diferencia* de y en *oposición* al *pensamiento* abstracto.

La apropiación de las facultades humanas, convertidas en objeto, en objeto enajenado, es, pues, una mera apropiación que se opera sólo en la *conciencia*, en el pensamiento puro, es decir, en la *abstracción*, la apropiación de objetos como *pensamientos* y *movimientos* del *pensamiento*; por esto, ya en la *Fenomenología* (pese a su aspecto totalmente negativo y crítico, y pese a la crítica real en ella contenida, que con frecuencia se adelanta mucho al desarrollo posterior) está latente como germen, como potencia, está presente como un misterio, el positivismo acrítico y el igualmente acrítico idealismo de las obras posteriores de Hegel, esa disolución y restauración filosóficas de la empiria existente.

Manuscritos: Economía y filosofía. Alianza Editorial,
pp. 182-188.

2º Hegel reclama para el hombre el mundo objetivo; por ejemplo, observa que la conciencia sensible no es una conciencia sensible *abstracta* sino *humana*, o que la religión, riqueza, etc., son sólo la realidad enajenada de la objetivación *humana*, de las facultades *humanas* extrovertidas en su producto y, por tanto, mero *camino* para la verdadera realidad *humana*. Pero esta apropiación, el haber calado este proceso aparece en Hegel —como en el punto anterior— de forma que *sensibilidad*, *religión*, Estado, etc., son seres *espirituales*; sólo el *Espíritu* es la verdadera esencia del hombre, y la verdadera forma del Espíritu es el Espíritu pensante, el Espíritu lógico, especulativo. La *humanidad*, tanto de la naturaleza en general como de la naturaleza producida por la historia, es decir, por el hombre, se manifiesta en que son productos del Espíritu abstracto y en este sentido factores *espirituales*, *entes de razón*. De ahí que la *Fenomenología* sea una crítica aún soterrada, turbia y mistificadora, inconsciente de sí misma. Y sin embargo, en tanto en cuanto se atiene a la *enajenación* del hombre —por más que éste sólo aparezca en la figura del Espíritu—, encierra en clave todos los elementos de la crítica, *preparados* y *elaborados* a menudo mucho más allá de lo que el mismo Hegel pensaba. Los pasajes dedicados a la «conciencia desgraciada», la «con-

ciencia honrada», la «lucha de la conciencia noble y la vil», etc., encierran, en forma aún enajenada, los elementos *críticos* de ámbitos enteros, como la religión, el poder del Estado, la vida burguesa, etc.

Lo «extraordinario» de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generativo— consiste, por tanto, en haber concebido la producción del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como pérdida del objeto, como extrañación y como superación de la extrañación; una vez percibida la esencia del *trabajo*, el hombre objetivo, el hombre real y por tanto verdadero, aparece como resultado de su *propio trabajo*. Una condición es precisa para que el hombre sea capaz de comportarse *real* y *activamente* frente a sí mismo como especie, para que pueda activarse como un ser realmente a nivel de su especie, es decir, humano; que despliegue en la realidad todas las *facultades de su especie* (lo que sólo es posible por la cooperación de todos los hombres, como resultado de la historia), comportándose con ellas como objetos (lo que a su vez no es posible más que en la forma de la enajenación).

Manuscritos, Grijalbo, pp. 416-418.

TEXTO 2b

Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre.

Hace cerca de treinta años, en una época en que todavía estaba de moda aquella filosofía, tuve ya ocasión de criticar todo lo que había de mistificación en la dialéctica hegeliana. Pero, coincidiendo precisamente con los días en que escribía el primer volumen de *El Capital*, esos gruñones, petulantes y mediocres epígonos que hoy ponen cátedra en la Alemania culta, dieron en arremeter contra Hegel... Esto fue lo que me decidió a declararme abiertamente discípulo de aquel gran pensador, y hasta llegué a coquetear de vez en cuando, por ejemplo en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar. El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho, ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.

El Capital, Prólogo a la segunda edición, FCE, México, 1982, pp. XXIII-XXIV.

Ejercicios

Texto 2a

1. ¿Quiénes, según Marx, han tomado una actitud acrítica?
2. ¿Quién es el único que mantiene una actitud seria, crítica, ante la dialéctica hegeliana? ¿Por qué?
3. Explica, con palabras tuyas, las hazañas de Feuerbach.
4. Comenta el primer error de Hegel.
5. ¿Qué es lo «extraordinario» de la *Fenomenología del Espíritu*?

Texto 2b

1. ¿Por qué el método de Marx es antítesis del de Hegel?
2. ¿Qué es lo ideal para Marx?
3. ¿Por qué dice Marx que la dialéctica en Hegel aparece invertida?

TEXTO 3: CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL

Este artículo, unas catorce páginas, fue publicado por Marx en el único número de la revista «Anuarios francoalemanes», editada en París, en 1844.

«*La Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* se considera como un texto crucial en el desarrollo intelectual de Marx, pues es en esta obra donde expresa por vez primera la idea de la misión histórica del proletariado, y la interpretación de la revolución no como una violación de la historia, sino como el cumplimiento de su tendencia intrínseca.» [KOLAKOWSKI, L., *Las principales corrientes del marxismo*, Alianza Univer. Madrid, 1985, p. 132.]

TEXTO 3a: LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

En Alemania, la *crítica de la religión* se halla fundamentalmente terminada. Ahora bien, la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica.

El fundamento de la crítica de la religión es: el *hombre hace la religión*, la religión no hace al hombre. Y ciertamente la religión es la conciencia de sí y de la propia dignidad, como las puede tener el hombre que todavía no se ha ganado a sí mismo o bien ya se ha vuelto a perder. Pero el *hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es su *propio mundo*, Estado, sociedad; Estado y socie-

dad, que producen la religión como *conciencia tergiversada del mundo*, porque ellos son un *mundo al revés*. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento de solemnidad, la razón general que le consuela y justifica. Es la *realización fantástica* del ser humano, puesto que el *ser humano* carece de verdadera realidad. Por tanto, la lucha contra la religión es indirectamente una lucha *contra ese mundo* al que da su *aroma* espiritual.

La miseria religiosa es a un tiempo *expresión* de la miseria real y *protesta* contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el *opio* del pueblo.

La superación de la religión como *felicidad ilusoria* del pueblo es la *exigencia de que abandone ese estado de cosas* que necesita ilusiones, y que sea *realmente feliz*. La crítica de la religión es ya, por tanto, implícitamente la *crítica del valle de lágrimas*, santificado por la religión.

[...] Tras la superación del *más allá de la verdad*, la tarea de la historia es ahora establecer la *verdad del más acá*. Es a una filosofía al servicio de la historia a quien corresponde en primera línea la tarea de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus *formas profanas*, después de que ha sido desenmascarada la *figura santificada* de la enajenación del hombre por sí mismo. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del Derecho, la crítica de la teología en crítica de la política [...].

TEXTO 3b: «LOS VERDADEROS SOCIALISTAS» Y LA FILOSOFÍA

El partido político *práctico exige* con razón en Alemania la *negación de la filosofía*. Su error no consiste en ese programa sino en no pasar de él, pues ni lo cumple en serio ni lo puede cumplir. Cree realizar esa negación volviendo la espalda a la filosofía y mascullando sin dignarse mirarla algunas frases malhumoradas y triviales sobre ella. Su horizonte es tan estrecho, que o no incluye a la filosofía en el ámbito de la realidad alemana, o la toma por inferior incluso a la praxis alemana y a las teorías a su servicio. Exigís que el punto de partida sean los *gérmenes de vida* con que cuenta en la *realidad* el pueblo alemán; pero olvidáis que su verdadero germen donde ha proliferado hasta ahora es sólo en su *sesera*. En una palabra: *no podéis superar la filosofía sin realizarla.*

TEXTO 3c: LA IZQUIERDA HEGELIANA Y LA FILOSOFÍA

El mismo error —sólo que de signo opuesto— es el que ha cometido el partido *teórico*, que procede de la filosofía: para él la lucha actual consiste *exclusivamente* en la *lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán*, sin pensar en que la misma filosofía siempre ha pertenecido a este mundo y es su complemento, aunque sólo en la idea. Críticos frente a sus adversarios, no han sido, en cambio, autocríticos. Sus *presu-*

puestos han sido los de la filosofía, en cuyos resultados establecidos se han quedado sin pasar de ahí; y esto aunque las exigencias y resultados —en el supuesto de que fueran verdaderos— requerían la negación de la filosofía precedente, de la filosofía como filosofía. Su error fundamental puede resumirse así: *creer que se puede realizar la filosofía sin superarla.*

TEXTO 3d: LA PRAXIS

La crítica de la filosofía especulativa del Derecho, en cuanto decidida adversaria de la tradicional conciencia política alemana, desemboca no en sí misma, sino en tareas que sólo hay un medio de solucionar: la praxis.

La pregunta es: ¿puede llegar Alemania a una *revolución* que no sólo la ponga al nivel oficial de los pueblos modernos, sino a la *altura humana* que constituirá el futuro inmediato de los pueblos?

Cierto que el arma de la crítica no puede sustituir la crítica por las armas; la violencia material no puede ser derrocada sino con violencia material. Pero también la teoría se convierte en violencia material una vez que prende en las masas, y prende en las masas en cuanto se radicaliza. Ser radical es tomar las cosas de raíz. Y para el hombre la raíz es el mismo hombre. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por tanto, en el imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable.

Incluso históricamente la emancipación teórica tiene para Alemania un significado específicamente práctico, y es que el pasado revolucionario de Alemania es teórico, es la Reforma. Entonces fue el monje Lutero, hoy es el filósofo, en cuya cabeza comienza la revolución. En vísperas de la Reforma la Alemania oficial era el siervo más incondicional de Roma. En vísperas de su revolución es hoy el siervo absoluto de menos que Roma: de Prusia y Austria, de aristócratas de aldea y filisteos.

TEXTO 3e: EL PROLETARIADO

Una dificultad fundamental parece oponerse en Alemania a una revolución *radical.*

En efecto, las revoluciones necesitan un elemento *pasivo*, una base *material.* Un pueblo sólo pondrá por obra la teoría, en cuanto ésta representa la realización de sus necesidades... No basta con que el pensamiento apremie su realización; la realidad misma tiene que requerir el pensamiento.

[...] Para que *un* estamento sea por excelencia el estamento de la liberación, otro estamento tiene que ser a la inversa el de la opresión manifiesta. La negativa significación general de la nobleza y del clero franceses condicionó la positiva significación general de la clase que se hallaba en su vecindad y oposición más directas: la *burguesía.*

En cambio, en Alemania ninguna clase tiene la consecuencia, el rigor, la valen-

tía, la intransigencia, que harían de ella el representante negativo de la sociedad. Del mismo modo, a todos los estamentos les falta esa generosidad de espíritu capaz de identificarse, aunque sea por un momento, con el alma del pueblo; esa generosidad que transfigura la fuerza material en poder político, esa intrepidez revolucionaria que arroja al adversario la desafiante consigna: «no soy nada y debería serlo todo» [...].

¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana?

Respuesta: en la formación de una clase con *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un derecho particular, ya que no es una injusticia particular la que padece sino la injusticia a secas; que ya no puede invocar ningún título *histórico* sino su título *humano*. Es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emancipar a todos los otros ámbitos de la sociedad. En una palabra, es la pérdida total del hombre, y por tanto sólo recuperándolo totalmente puede ganarse a sí mismo. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el *proletariado*.

En conclusión:

En Alemania no se puede acabar con ninguna clase de esclavitud, sin acabar con todas las clases de esclavitud. La concienzuda Alemania no puede hacer la revolución sin hacerla desde el fundamento mismo. La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado. La filosofía no se puede realizar sin suprimir el proletariado; el proletariado no se puede suprimir sin realizar la filosofía.

Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, OME, 5, pp. 209-223.

Ejercicios

Texto 3a

1. ¿Cuál es el fundamento de la crítica religiosa?
2. Explica la famosa frase: «La religión es el opio del pueblo».
3. Comenta el último párrafo.

Texto 3b

1. Comenta la frase: «No podéis superar la filosofía sin realizarla».

Texto 3c

1. ¿Qué error ha cometido, según Marx, el partido teórico?

Texto 3d

1. ¿Cómo se supera la filosofía especulativa del derecho?
2. ¿Qué función asigna Marx al filósofo?

Texto 3e

1. ¿Qué hace falta para que un estamento reclame su liberación?
2. ¿Cómo describe Marx al proletariado?
3. Comenta la conclusión.

TEXTO 4: EL NATURALISMO COMO SUPERACIÓN DEL IDEALISMO

«Marx contrapone el naturalismo o humanismo a los dos sistemas opuestos, idealismo y materialismo, mostrando que aquél representa la unificación de los mismos en el concepto del hombre real (ser natural y humano).» [MONDOLFO, R., *El humanismo de Marx*, FCE, México, 1977, p. 32.]

Vemos aquí cómo el naturalismo, o humanismo, se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos. Vemos, también, cómo sólo el naturalismo es capaz de comprender el acto de la historia universal.

El *hombre* es inmediatamente ser natural. Como ser natural, y como ser natural vivo, está, de una parte, dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es un ser natural *activo*; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como impulsos; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser *paciente*, condicionado y limitado; esto es, los *objetos* de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto objetos independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad*, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus facultades. Que el hombre sea un ser *corpóreo*, con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital, *objetos reales, sensibles*, o que sólo en objetos reales, sensibles, puede *exteriorizar* su *vida*. Ser objetivo natural, sensible, es lo mismo que tener fuera de sí objeto, naturaleza, sentido, o que ser para un tercero objeto, naturaleza, sentido. El *hambre* es una *necesidad* natural; necesita, pues, una naturaleza fuera de sí, un *objeto* fuera de sí, para satisfacerse, para calmarse. El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo tiene de un objeto que está fuera de él y es indispensable para su integración y exteriorización esencial. El sol es el *objeto* de la planta, un objeto indispensable para ella,

confirmador de su vida, así como la planta es el objeto del sol, como *exteriorización* de la fuerza vivificadora del sol, de la fuerza esencial *objetiva* del sol.

Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser *natural*, no participa del ser de la naturaleza. Un ser que no tiene ningún objeto fuera de sí no es un ser objetivo. Un ser que no es, a su vez, objeto para un tercer ser no tiene ningún ser como objeto suyo, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo.

Un ser no objetivo es un *no ser*, un absurdo. Suponed un ser que ni es él mismo objeto ni tiene un objeto. Tal ser sería, en primer lugar, el *único* ser, no existiría ningún ser fuera de él, existiría único y solo. Pues tan pronto hay objetos fuera de mí, tan pronto no estoy solo, soy un *otro*, *otra realidad* que el objeto fuera de mí. Yo soy, pues, otra *realidad* que él, es decir, soy *su* objeto. Un ser que no es objeto de otro ser supone, pues, que no existe *ningún* ser objetivo. Tan pronto como yo tengo un objeto, éste me tiene a mí como objeto. Pero un ser *no objetivo* es un ser irreal, no sensible, sólo pensado, es decir, sólo imaginado, un ente de abstracción. Ser *sensible*, es decir, ser real, es ser objeto de los sentidos, ser objeto *sensible*, en consecuencia, tener objetos sensibles fuera de sí, tener objetos de su sensibilidad. Ser sensible es ser *paciente*.

El hombre como ser objetivo sensible es por eso un ser *paciente*, y por ser un ser que siente su pasión, un ser *apasionado*. La pasión es la aspiración enérgica de las facultades humanas a su objeto[1].

El hombre, sin embargo, no es sólo ser natural, sino ser natural *humano*, es decir, un ser que es para sí, que por ello es *ser genérico*, que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber. Ni los objetos *humanos* son, pues, los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente, ni el sentido *humano*, tal como inmediatamente *es*, tal como es objetivamente, es *sensibilidad* humana, objetividad humana. Ni objetiva ni subjetivamente existe la naturaleza inmediatamente ante el ser *humano* en forma adecuada; y como todo lo natural tiene que nacer, también el hombre tiene su acto de nacimiento, la *historia*, que, sin embargo, es para él una historia sabida y que, por tanto, como acto de nacimiento con conciencia, es acto de nacimiento que se supera a sí mismo. La historia es la verdadera Historia Natural del hombre (a esto hay que volver).

Manuscritos: Economía y Filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 194-195.

Ejercicios

1. ¿Cómo nos presenta Marx al hombre?

1. OME-5, p. 422.

2. ¿Se puede definir al ser natural aisladamente, como un fragmento de la naturaleza encerrado en sí mismo? ¿Por qué?

3. ¿A qué llama Marx un ser *irreal*?

4. ¿Qué características posee el hombre que lo distinguen de los otros seres naturales?

5. ¿Por qué el naturalismo es la verdad unificadora del idealismo y del materialismo?

III. CRÍTICA A LA IZQUIERDA HEGELIANA

TEXTO 5: CONTRA BRUNO BAUER Y SU CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA

Los textos siguientes pertenecen a *La Sagrada Familia.* Esta obra fue escrita en colaboración con Engels y publicada en febrero de 1845.

La Sagrada Familia supone la ruptura de Marx con la izquierda hegeliana. Contiene las ideas básicas de la concepción materialista de la historia.

«Se propone mostrar la ingenuidad y nulidad intelectual de la "sagrada familia" hegeliana y el carácter especulativo de su crítica.» [KOLAKOWSKI, L., *Las principales corrientes del Marxismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1985, p. 152.]

«Su título... es una alusión al sexto capítulo de la *Esencia del cristianismo*, donde Feuerbach demuestra que la «Sagrada Familia» es una expresión sublimada de las deficiencias y necesidades materiales de la comunidad cristiana primitiva; que es una compensación mística de los deseos sexuales suprimidos de los primeros anacoretas, y de su ansia inextinguible de alguna forma de participación social. Y como había tres Bauer, Bruno, Edgar y Egbert, y todos profesaban una teoría consolativa de crítica pura, la elección del título no resultaba desafortunada.» [HOOK, S., *La génesis del pensamiento filosófico de Marx*, Barral Ed., Barcelona, 1974, p. 144.]

La relación entre «espíritu y masa» descubierta por Bruno Bauer no es otra cosa que la *consumación caricaturizada críticamente*, de la *concepción hegeliana de la historia*, que a su vez no es sino la expresión especulativa del dogma cristiano germánico

relativo a la antítesis entre *espíritu* y *materia*, entre *Dios* y el *mundo*. Esta antítesis misma se expresa dentro de la historia, dentro del mundo de los hombres, en efecto, en que unos pocos *individuos* escogidos, en calidad de espíritu *activo*, se contraponen al resto de la humanidad en cuanto *masa carente de espíritu*, en cuanto *materia*.

La concepción de Hegel acerca de la Historia presupone un *espíritu abstracto* o *absoluto*, el cual se desenvuelve de tal suerte que la humanidad queda reducida a una *masa* que, consciente o inconscientemente, es la portadora de ese espíritu. Dentro de la historia *empírica*, exotérica, pues, hace que transcurra una historia *especulativa*, esotérica. La historia de la humanidad se transforma en la historia del *espíritu abstracto* de la humanidad, que por ser abstracto está *más allá* del hombre real.

Paralelamente con esta doctrina de Hegel se desarrolla en Francia la de los *doctrinarios*, que proclamaban la *soberanía de la razón* por oposición a la *soberanía del pueblo*, para excluir a las masas y gobernar ellos solos. Se trata de una actitud consecuente. Si la actividad de la humanidad *real* no es otra que la actividad de una *masa* de individuos humanos, la *generalidad abstracta*, la razón, el espíritu, por el contrario, deben poseer una expresión abstracta que se agote en unos pocos individuos. Dependerá, entonces, de la posición y del vuelo de la imaginación de cada individuo el que éste quiera hacerse pasar por uno de estos representantes «del espíritu».

Ya en Hegel, el *espíritu absoluto* de la historia tiene en la *masa* su material, y su expresión pertinente sólo en la *filosofía*. No obstante, el filósofo sólo aparece como el órgano en que *a posteriori*, una vez transcurrido el movimiento, adviene a la conciencia el espíritu absoluto que hace la historia. A esta conciencia posterior del filósofo se reduce la participación de éste en la historia, ya que el movimiento real lo ejecuta el espíritu absoluto sólo adviene *con posterioridad* a la *conciencia* en el filósofo en ridad.

Hegel es culpable de dos inconsecuencias: la primera, al declarar que la filosofía es la existencia del espíritu absoluto y abstenerse, al propio tiempo, de proclamar al *individuo filosófico real* como el espíritu absoluto; luego, al hacer que el espíritu absoluto, en cuanto espíritu absoluto, sólo haga la historia en apariencia. Puesto que el espíritu absoluto sólo advierte *con posterioridad* a la *conciencia* en el filósofo en cuanto espíritu creador universal, su fabricación de la historia sólo existe en la conciencia, en la opinión y representación del filósofo, sólo en la imaginación especulativa. El señor Bruno supera las inconsecuencias de Hegel.

Por una parte, proclama a la crítica como el espíritu absoluto y se proclama a sí mismo como la crítica. Así como el elemento de la crítica está proscrito de la masa, el elemento de la masa está proscrito de la crítica. La crítica, por consiguiente, se sabe encarnada no en una *masa*, sino exclusivamente en un pequeño *destacamento* de hombres escogidos, en el señor Bauer y sus discípulos.

El señor Bruno supera la otra inconsecuencia de Hegel, puesto que él ya no hace la historia con posterioridad en la fantasía, como el espíritu hegeliano, sino que desempeña con *conciencia* el papel del *espíritu universal*, en oposición a la masa de la

humanidad restante, entra con ésta en una relación dramática presente, e inventa y ejecuta la historia con intencionalidad y luego de madura reflexión.

La Sagrada Familia, o crítica de la crítica crítica: contra Bruno Bauer y compañía, OME-6, pp. 95-96.

Ejercicios

1. ¿Cuál es, según Marx, la concepción hegeliana de la historia?
2. ¿Qué doctrina se desarrolló en Francia paralelamente a la de Hegel?, ¿en qué consistía?
3. Explica la primera inconsecuencia de Hegel.
4. Explica la segunda inconsecuencia de Hegel.
5. ¿Cómo «supera» Bauer las inconsecuencias de Hegel? Reflexiona sobre las posibles frases irónicas de Marx.

TEXTO 6: CONTRA LA CRÍTICA CRÍTICA

Conforme a la crítica crítica, todo el mal reside únicamente en el *«pensamiento»* de los obreros. Ahora bien, precisamente los obreros ingleses y franceses han fundado asociaciones en las que no sólo sus necesidades directas como *obreros*, sino sus necesidades como *hombres* constituyen el objeto de su adoctrinamiento recíproco, en las que se manifiestan además una conciencia muy profunda y muy amplia acerca de la fuerza «inmensa» e «inconmensurable» que brota de su cooperación. Pero estos obreros *masivos*, comunistas, que trabajan en los talleres de Manchester y Lyon, por ejemplo, no creen que se pueda hacer desaparecer con razonamientos, por medio del *«pensamiento puro»*, a sus patronos de la industria y a su propia degradación práctica. Experimentan muy dolorosamente la *diferencia* que existe entre el *ser* y el *pensar*, entre la *conciencia* y la *vida*. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado y otras cosas no son en modo alguno fantasmagorías ideales, sino productos muy objetivos y muy prácticos de su autoenajenación, a los que por ende también es necesario abolir de una manera práctica, objetiva, para que no sólo en el *pensamiento*, en la *conciencia*, sino en el ser masivo, en la vida, el hombre llegue a ser hombre.

La crítica de Bauer les enseña, por el contrario, que cesan de ser asalariados en la realidad cuando suprimen en el pensamiento la idea del trabajo asalariado, cuando en el pensamiento dejan de considerarse asalariados y, conforme a esta ilusión

hiperbólica, ya no aceptan que se pague por sus personas. En su calidad de idealistas absolutos, de seres etéreos, luego de ello podrían vivir también del éter del pensamiento puro, como es natural. La crítica crítica les enseña que suprimen el capital real cuando arransan en el *pensamiento* la categoría del capital, que se modifican *realmente* a sí mismos y se convierten en hombres reales cuando modifican en la conciencia su «*yo abstracto*» y rechazan por ser una operación acrítica toda modificación *real* de su existencia real, de las condiciones reales de su existencia, o sea, pues, de su *yo real*. El «*espíritu*» que en la realidad sólo divisa categorías, reduce, como es natural, toda actividad y práctica humana al proceso intelectual dialéctico de la crítica crítica. Precisamente es eso lo que distingue *su* socialismo del socialismo y comunismo *masivos*.

La Sagrada Familia, o crítica de la crítica crítica, pp. 56-57.

Ejercicios

1. Explica la frase: «Conforme a la crítica crítica, todo el mal reside únicamente en el pensamiento».
2. ¿Cómo experimentan los obreros la diferencia entre el *ser* y el *pensar*?
3. ¿Qué enseña a los obreros la crítica crítica?
4. ¿Qué distingue el socialismo crítico del socialismo y comunismo *masivos*?

TEXTO 7: LA EMANCIPACIÓN POLÍTICA NO ES LA EMANCIPACIÓN HUMANA

La cuestión judía responde a las obras de Bauer: *La cuestión judía* y *La capacidad de los judíos y los cristianos para llegar a ser libres*.

«Comentando la crítica... hecha por Bauer, expresa su propia idea de una emancipación humana como distinta de la emancipación política. En opinión de Marx, Bauer convertía las cuestiones sociales en cuestiones teológicas; exigía la emancipación religiosa como condición previa de la emancipación política y se limitaba a proponer un programa para liberar al estado de la religión... Sin embargo, objetó Marx, las restricciones religiosas no eran la causa de las seculares, sino una manifestación de éstas... una emancipación política y, por ello, parcial, es valiosa e importante, pero no equivale a la emancipa-

ción humana.» [KOLAKOWSKI, L., *Las principales corrientes del marxismo*, pp, 130-131.]

Los judíos alemanes pretenden su emancipación. ¿Qué emancipación? La emancipación *ciudadana, política.*

Bruno Bauer les responde: en Alemania nadie se halla emancipado políticamente. Ni siquiera nosotros somos libres. ¿Cómo os vamos a liberar a vosotros? Los judíos sois unos *egoístas,* exigiendo una emancipación especial en vuestra calidad de judíos. Como alemanes, tendríais que trabajar por la emancipación política de Alemania; como hombres, por la emancipación humana. Y la opresión y el desprecio en que se os tiene en particular, no deberíais sentirlos como excepción, sino, al contrario, como confirmación de la regla.

¿O es que los judíos reclaman la igualdad de derechos con los *súbditos cristianos?* Entonces reconocen la legitimidad del *Estado cristiano,* entonces reconocen el régimen de subyugación general. ¿Por qué les desagrada entonces su yugo especial, una vez que les agrada el yugo general? ¿Por qué se tiene que interesar el alemán por la liberación de los judíos, si el judío no se interesa por la liberación de los alemanes?

[...] Queriendo verse emancipado del Estado cristiano, el judío exige que el Estado cristiano abandone su prejuicio *religioso.* ¿Abandona el judío *su* prejuicio religioso? ¿Qué derecho tiene entonces a exigir de otro esa renuncia a la religión?

La *misma esencia* del Estado cristiano le impide emancipar al judío; pero, sigue Bauer, la misma esencia del judío le impide ser emancipado. Mientras el cristiano siga siendo cristiano y el judío judío, ambos serán igualmente incapaces de otorgar como de recibir la emancipación.

[...] Tal y como la entiende Bauer, la cuestión judía tiene, aparte de la situación específicamente alemana, un alcance general. Se trata del problema de la relación entre la religión y el Estado, de la *contradicción entre el particularismo religioso y la emancipación política.* La emancipación de la religión es vista como la condición, tanto para el judío que quiere verse emancipado políticamente, como para el Estado que debe emancipar y ser emancipado él mismo.

[...] No bastaba, ni mucho menos, con preguntar quién tiene que emancipar o quién tiene que ser emancipado. La crítica tenía además una tercera tarea, una tercera pregunta: *de qué clase de emancipación se trata* y qué condiciones le son inmanentes. Sólo una crítica de la misma emancipación política puede ser la crítica final de la cuestión judía y su verdadera solución en la *«cuestión general de nuestro tiempo».*

Bauer incurre en contradicciones por no haber situado el problema a este nivel. Establece condiciones que no tienen que ver con lo que es la emancipación *política.* Plantea preguntas ajenas a su tarea y soluciona tareas que dejan intacta su pregunta. De los adversarios de la emancipación judía Bauer dice: «Su única falta consistía en presuponer el Estado cristiano como el único verdadero, en vez de someterlo a la misma crítica con que enfocaban el judaísmo.» Nosotros vemos la falta de Bauer en que

sólo somete a crítica el «Estado cristiano», no el «Estado a secas», en que no *investiga la relación de la emancipación política con la emancipación humana*, y en que, por tanto, establece condiciones únicamente explicables por una ingenua confusión de la emancipación política con la emancipación humana en general. Bauer pregunta a los judíos: ¿Tenéis desde vuestro punto de vista derecho de aspirar a la emancipación política? Nosotros preguntamos a la inversa: el punto de vista de la emancipación política ¿tiene derecho a exigir del judío la superación del judaísmo, y del hombre en general la superación de la religión?

[...] ¿En qué relación se halla la *perfecta* emancipación política con la religión? La demostración de que la presencia de la religión no contradice a la perfección del Estado, sería que, incluso en el país de la perfecta emancipación política, no sólo existiese la religión, sino además se hallara en toda su energía y vitalidad. Pero como la existencia de la religión es la existencia de una carencia, la fuente de esta carencia no puede ser buscada sino en el mismo ser del Estado. La religión ya no es para nosotros el *fundamento* sino el *fenómeno* de los límites que presenta el mundo... Transformamos las cuestiones teológicas en profanas. La historia ya ha sido reducida bastante tiempo a superstición; nosotros convertimos la superstición en historia. La cuestión de la *relación entre la emancipación y la religión* se convierte para nosotros en la cuestión de la *relación entre la emancipación política y la emancipación humana*.

La emancipación *política* del judío, del cristiano, del hombre *religioso* en general es la emancipación del Estado frente al judaísmo, el cristianismo y en general la *religión*. El Estado en su forma propia y característica, en cuanto *Estado*, se emancipa de la religión emancipándose de la *religión oficial*, o sea, reconociéndose a sí mismo como Estado y no a una religión. La emancipación *política* de la religión no es la emancipación total y sin contradicciones de la religión, porque la emancipación política no es la forma completa y sin contradicciones de la emancipación *humana*.

Los límites de la emancipación política se muestran en seguida en el hecho de que el *Estado* se puede liberar de una limitación, sin que lo mismo ocurra *realmente* con el hombre; el Estado puede ser un *Estado libre*, sin que el hombre sea *un hombre libre*.

[...] O sea, que el *Estado* puede haberse emancipado de la religión, incluso cuando la mayoría sigue siendo religiosa; y la *mayoría* no deja de ser religiosa por serlo *privadamente*.

[...] Ciertamente la emancipación *política* es un gran progreso; aunque no sea la última forma de la emancipación humana, lo es en el actual orden del mundo.

El hombre se emancipa *políticamente* de la religión, cuando la destierra del Derecho público al Derecho privado. Allí donde el hombre se comporta como un ser a nivel de especie, en comunidad con otros hombres —aunque sea de un modo limitado, en una forma y ámbito particulares—, la religión ha dejado de ser el espíritu del Estado para convertirse en el espíritu de la *sociedad burguesa*, del ámbito del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*. Ha dejado de ser la esencia de la comunidad

para convertirse en la esencia de la *diferencia*. Lo que ahora expresa es que el hombre se ha *separado de la comunidad*, de sí y de los otros hombres; y esto fue *originariamente* la religión. Ahora no es más que la confesión abstracta de una particularidad tergiversada, de una *extravagancia personal*, de la arbitrariedad. El astillamiento sin límites de la religión, por ejemplo en Norteamérica, le da incluso *externamente* la forma de un aspecto puramente individual; se halla desplazada como uno más al campo de los intereses privados, y desterrada de la cosa pública como tal. Pero no hay que engañarse sobre los límites de la emancipación política. La escisión del hombre en un *hombre público* y un *hombre privado*, la *dislocación* con que la religión abandona el Estado por la sociedad burguesa, no es un estadio sino la plenitud de la emancipación política. Ésta, por consiguiente, ni termina con la religión *real* del hombre ni lo pretende.

[...] El que llaman Estado cristiano es el Estado *imperfecto* y la religión cristiana le sirve como *complemento* y *consagración* de su imperfección. Por tanto, la religión no puede ser para él más que un *medio* y él el Estado de la *hipocresía*. El Estado *plenamente desarrollado* puede contar a la religión entre sus *presupuestos*, debido a la deficiencia inherente a su propia *esencia*. En cambio, un Estado aún *imperfecto* puede *declarar* a la religión su *fundamento*, debido a la deficiencia de su *existencia específica*, como Estado imperfecto. Entre ambos casos hay una gran diferencia. En el segundo la religión se convierte en *política deficiente*. El primero muestra en la religión la deficiencia de la política. El Estado llamado cristiano necesita de la religión cristiana para completarse como Estado. El Estado democrático, el Estado real no necesita de la religión para ser políticamente completo. Por el contrario, puede abstraer de la religión, toda vez que realiza profanamente el fundamento humano de la realidad. En cambio, el Estado llamado cristiano se comporta políticamente con la religión y religiosamente con la política. Una vez que degrada las formas políticas a una apariencia, hace lo mismo con la religión.

[...] Queda mostrado, por tanto, que la emancipación política de la religión deja en pie a ésta, si bien sin su posición de privilegio. La contradicción en que se encuentra el fiel de una religión particular con su ciudadanía, no es más que *una parte* de la general *contradicción laica entre el Estado político y la sociedad burguesa*... La emancipación del Estado frente a la religión no es la emancipación del hombre real frente a la religión.

Por consiguiente, no decimos a los judíos como decía Bauer: hasta que os emancipéis radicalmente del judaísmo, no podéis ser emancipados políticamente. Al contrario, lo que les decimos es: el hecho de que podáis ser emancipados políticamente, sin que abandonéis total y coherentemente el judaísmo, muestra que la *emancipación política* no es por sí misma la *emancipación humana*. Si los judíos queréis ser emancipados políticamente sin emanciparos humanamente, la inconsecuencia y la contradicción no es vuestra sino de la *realidad* y *categoría* de la emancipación política. Si estáis presos en esta categoría, lo estáis con todos.

[...] Según Bauer, el hombre debe sacrificar el «*privilegio de la fe*» para poder

recibir los derechos generales del hombre. Consideremos por un momento los llamados derechos humanos y precisamente en su forma auténtica, la que poseen entre sus *descubridores*, los norteamericanos y franceses.

Una parte de estos derechos humanos son derechos *políticos*, derechos que sólo pueden ser ejercidos en comunidad con otros. Su contenido es la *participación en la comunidad*, y precisamente en la comunidad *política*, en el Estado. La categoría que los comprende es la *libertad política, derechos políticos*. Estos, como hemos visto, no presuponen en modo alguno la abolición coherente y positiva de la religión, por consiguiente tampoco, v.g., del judaísmo.

Queda por examinar la otra parte de los derechos humanos, los *droits de l'homme*, en cuanto son distintos de los *droits du citoyen*.

Entre ellos se encuentra la libertad de conciencia y el derecho a practicar cualquier culto. El *privilegio de la fe* es profesado expresamente, o bien como un *derecho humano* o como consecuencia de un derecho humano, la libertad.

[...] Constatamos ante todo el hecho de que, a diferencia de los *droits du citoyen*, los llamados *derechos humanos*, los *droits de l'homme*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir, del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad. Claro que la Constitución más radical, la Constitución de 1793, dice:

> *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Artículo 2: «Estos derechos, etc., son: la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad.»

Pero ¿en qué consiste la libertad?

> Artículo 6: «La libertad es el poder que tiene el hombre de hacer todo lo que no perjudique a los derechos de otro.»

O sea, que la libertad es el derecho a hacer y deshacer lo que no perjudique a otro. Los límites en los que cada uno puede moverse *sin perjudicar* a otro, se hallan determinados por la ley, lo mismo que la linde entre dos campos por la cerca. Se trata de la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma.

El derecho humano de la libertad no se basa en la vinculación entre los hombres sino, al contrario, en su aislamiento. Es el *derecho* de este aislamiento, el derecho del individuo *restringido*, circunscrito a sí mismo.

La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*.

¿En qué consiste el derecho de la propiedad privada?

> Artículo 16 (Constitución de 1793): «El derecho de propiedad es el que corresponde a todo ciudadano de disfrutar y disponer a *su arbitrio* de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su industria.»

Así pues, el derecho humano de la propiedad privada es el derecho a disfrutar y disponer de los propios bienes a su arbitrio, prescindiendo de los otros hombres, con independencia de la sociedad; es el derecho del propio interés. Aquella libertad individual y esta aplicación suya son el fundamento de la sociedad burguesa. Lo que dentro de ésta puede encontrar un hombre en otro hombre no es la *realización*, sino, al contrario, la limitación de su libertad.

[...] Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado, y disociado de la comunidad. Lejos de concebir al hombre como ser a nivel de especie, los derechos humanos presentan la misma vida de la especie, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una restricción de su independencia originaria. El único vínculo que les mantiene unidos es la necesidad natural, apetencias e intereses privados, la conservación de la propiedad y su persona egoísta.

Ya es bastante incomprensible el que un pueblo que precisamente comienza a liberarse, a derribar todas las barreras que separan a sus diferentes miembros, a fundar una comunidad política, que un pueblo así proclame solemnemente [Declaración de 1791] la legitimidad del hombre egoísta, separado de su prójimo y de su comunidad; y, más aún, que repita esta proclamación en el momento preciso en que sólo la más heroica entrega puede salvar a la nación y por tanto es imperiosamente exigida, en el momento preciso en que el sacrificio de todos los intereses de la sociedad burguesa tiene que constituir el orden del día y el egoísmo ser castigado como un crimen [Declaración de los derechos del hombre de 1793]. Aún más enigmáticos resultan estos hechos cuando vemos incluso que los emancipadores políticos reducen la ciudadanía, la comunidad política, a mero medio para la conservación de los llamados derechos humanos; el ciudadano es declarado servidor del hombre egoísta, el ámbito en que el hombre se comporta como comunidad queda degradado por debajo del ámbito en que se comporta como ser parcial; por último, lo que vale como *hombre propio* y *verdadero* no es el hombre como ciudadano sino el hombre como burgués.

[...] Así que el hombre no se liberó de la religión; obtuvo la libertad de religión. No se liberó de la propiedad; obtuvo la libertad de propiedad. No se liberó del egoísmo de los negocios; obtuvo la libertad en ellos.

Un solo acto constituye el Estado político y realiza a la vez la disolución de la sociedad burguesa en *individuos* independientes, cuya relación es el *derecho* como lo era el *privilegio* entre los hombres de los estamentos y los gremios. Ahora bien, el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa, el hombre *apolítico,* tiene que aparecer como el hombre natural. *Les droits de l'homme* se presentan como *droits naturels,* porque la *actividad consciente* de sí se concentra en el *acto político*. El hombre egoísta es el resultado pasivo, meramente dado por la disolución de la sociedad, objeto de la certeza inmediata y por tanto objeto *natural.* La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* ni someter a crítica esas mismas partes. Para ella la sociedad burguesa, el mundo de las necesidades, del traba-

jo, de los intereses privados, del derecho privado son la *base en que se apoya*, un último *presupuesto* y por consiguiente su *base natural*.

Por último, el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa pasa por el hombre propiamente tal, *homme* a diferencia del *citoyen*, pues es el hombre en su existencia sensible, individual, *inmediata*; en cambio, el hombre *político* no es sino el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona *alegórica, moral*. El hombre real no es reconocido más que en la figura del individuo egoísta; el hombre verdadero en la del ciudadano abstracto.

La abstracción del hombre político ha sido descrita acertadamente por Rousseau:

«Quien se atreve a emprender la institucionalización de un pueblo, debe sentirse en condiciones de CAMBIAR, por así decirlo, LA NATURALEZA HUMANA, de TRANSFORMAR cada individuo —que por sí mismo es un todo perfecto y solitario— en PARTE de un todo mayor, del que este individuo recibe de algún modo su vida y su ser...; de sustituir por una *existencia parcial* y *moral* la existencia física e independiente... Es preciso que le quite al HOMBRE SUS FUERZAS PROPIAS, para darle otras que le serán extrañas y de las que no podrá usar sin ayuda de otro.» [*Contrato Social*, L. II.]

Toda emancipación consiste en reabsorber el mundo humano, las situaciones y relaciones, en el hombre mismo.

La emancipación política es la reducción del hombre, por una parte a miembro de la sociedad burguesa, el *individuo independiente y egoísta*, por la otra al *ciudadano*, la persona moral.

Sólo cuando el hombre real, individual, reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como hombre individual, exista a nivel de especie en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando, habiendo reconocido y organizado sus «fuerzas propias» como fuerzas *sociales*, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza política; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana.

La cuestión judía, OME-5, pp. 178-201.

Ejercicios

1. Resume esquemáticamente la estructura básica del texto.
2. Explica por qué Bauer dice que los judíos alemanes no deben pedir su emancipación.
3. Señala los diferentes tipos de emancipación a que se alude en el texto.

4. ¿En qué consiste el progreso de la emancipación política?
5. ¿Por qué el autor considera imperfecto el Estado cristiano?
6. ¿Cuál es la crítica de Marx a lo que la sociedad burguesa llama derechos humanos?
7. ¿En qué consiste la emancipación humana?
8. Defender la emancipación femenina, la de los gitanos, etc. ¿lleva consigo defender la emancipación humana? Razona sobre ello.

IV. CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

«En 1844, en París, Marx se propuso elaborar una crítica de la economía política en la que pudiese desarrollar un análisis filosófico general de los conceptos básicos de esta ciencia: capital, renta, trabajo, propiedad, dinero, mercancía, necesidades y salarios. Esta obra, que nunca fue concluida, se publicó por vez primera en 1932 y es conocida como los *Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844*. Aun siendo meramente un esbozo, han llegado a ser considerados como una de las fuentes más importantes en la evolución del pensamiento de Marx.» [KOLAKOWSKI, *Las principales corrientes del marxismo*.]

«Marx ha concedido una importancia cardinal a la economía política para el estudio de la sociedad burguesa... "*la anatomía de la sociedad burguesa se tiene que buscar en la economía política*". Con ese paso teórico a la "economía política " Marx pasaba prácticamente de la revolución jacobina burguesa, que pretende resolver las cuestiones sociales y satisfacer las necesidades de la clase trabajadora *sub specie rei publicae*, a la acción autónoma del proletariado moderno, resuelto a buscar las raíces particulares de su opresión y el camino preciso de su liberación en el terreno de la economía política, tratando todas las demás formas de acción social, incluida la política, sólo como medios subordinados de su acción económica... El terreno de la economía política era exactamente igual que el del Estado... territorio enemigo.» [KORSCH.K.. *K. Marx*, pp. 83-84.]

A continuación Marx trata de demostrar el mecanismo de la enajenación del trabajador, y para ello presenta este fenómeno desde varios ángulos. Para las siguientes subdivisiones hemos seguido el estudio de Sánchez Vázquez.

Hemos partido de los presupuestos de la Economía Política. Hemos aceptado su terminología y sus leyes. Damos por supuestas la propiedad privada, la separación del trabajo, capital y tierra, y la de salario, beneficio del capital y renta de la tierra; admitimos la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc. Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más terrible reconstitución de los monopolios; que, por último, desaparece la diferencia entre capitalistas y terratenientes, entre campesino y obrero fabril, y toda la sociedad ha de quedar dividida en dos clases: *propietarios* y *obreros desposeídos.*

[...] No nos coloquemos, como el economista cuando quiere explicar algo, en una imaginaria situación primitiva. Tal situación primitiva no explica nada, simplemente traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea. Supone como hecho, como acontecimiento, lo que debería deducir, esto es, la relación necesaria entre dos cosas, por ejemplo, entre división del trabajo e intercambio. Así es como la teología explica el origen del mal por el pecado original: dando por supuesto como hecho, como historia, aquello que debe explicar.

Nosotros partimos de un hecho económico, *actual*:

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general.

TEXTO 8a: LA ENAJENACIÓN DEL OBRERO EN EL PRODUCTO DE SU TRABAJO

Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*.

Hasta tal punto aparece la realización del trabajo como desrealización del trabaja-

dor, que éste es desrealizado hasta llegar a la muerte por inanición. La objetivación aparece hasta tal punto como pérdida del objeto, que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino incluso para el trabajo. Es más, el trabajo mismo se convierte en un objeto del que el trabajador sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y las más extraordinarias interrupciones. La apropiación del objeto aparece en tal medida como extrañamiento, que cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital.

Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto *extraño*... La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independientemente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil.

Consideraremos ahora más de cerca la *objetivación*, la producción del trabajador, y en ella el *extrañamiento*, la pérdida del objeto, de su producto.

El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Ésta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce.

Pero así como la naturaleza ofrece al trabajo *medios de vida*, en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejercerse, así, de otro lado, ofrece también *víveres* en sentido estricto, es decir, medios para la subsistencia del *trabajador* mismo.

En consecuencia, cuanto más *se apropia* el trabajador el mundo exterior, la naturaleza sensible, por medio de su trabajo, tanto más se priva de *víveres* en este doble sentido: en primer lugar, porque el mundo exterior sensible cesa de ser, en creciente medida, un objeto perteneciente a su trabajo, un *medio de vida* de su trabajo; en segundo término, porque este mismo mundo deja de representar, cada vez más pronunciadamente, *víveres* en sentido inmediato, medios para la subsistencia física del trabajador.

El trabajador se convierte en siervo de su objeto en un doble sentido: primeramente porque recibe un *objeto de trabajo*, es decir, porque recibe *trabajo;* en segundo lugar porque recibe *medios de subsistencia*. Es decir, en primer término porque puede existir como trabajador, en segundo término porque puede existir como *sujeto físico*. El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto *trabajador* puede mantenerse como *sujeto físico* y que sólo como *sujeto físico* es ya trabajador.

[La enajenación del trabajador en su objeto se expresa, según las leyes económicas, de la siguiente forma: cuanto más produce el trabajador, tanto menos ha de consumir; cuanto más valores crea, tanto más sin valor, tanto más indigno es él; cuanto más elaborado su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado

su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más rico espiritualmente se hace el trabajo, tanto más desespiritualizado y ligado a la naturaleza queda el trabajador.]

La Economía Política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción.

Ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador.

Cuando preguntamos cuál es la relación esencial del trabajo, preguntamos por la relación entre el *trabajador* y la producción.

TEXTO 8b: LA ENAJENACIÓN EN EL ACTO DE LA PRODUCCIÓN

Hasta ahora hemos considerado el extrañamiento, la enajenación del trabajador, sólo en un aspecto, concretamente en su *relación con el producto de su trabajo.* Pero el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción,* dentro de la *actividad productiva* misma. ¿Cómo podría el trabajador enfrentarse con el producto de su actividad como con algo extraño si en el acto mismo de la producción no se hiciese ya ajeno a sí mismo? El producto no es más que el resultado de la actividad, de la producción. Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación. En el extrañamiento del producto del trabajo no hace más que resumirse el extrañamiento, la enajenación en la actividad del trabajo mismo.

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo?

1. *Exterioridad del trabajo*

Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo.

2. *Coercitividad*

Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado.* Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de mortificación.

3. *Pérdida de sí mismo en el trabajo o pérdida del trabajo como actividad humana*

En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.

De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.

Comer, beber, engendrar, etc., son realmente también auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último son animales.

TEXTO 8c: LA ENAJENACIÓN DEL SER GENÉRICO

Hemos considerado el acto de la enajenación de la actividad humana práctica, del trabajo, en dos aspectos:

a) La relación del trabajador con el *producto* del *trabajo*.

b) Dentro del *trabajo*, la relación del trabajo con el *acto de la producción*.

Aún hemos de extraer de las dos anteriores una tercera determinación del *trabajo enajenado*.

El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre.

La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive. Así como las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc., constituyen teóricamente una parte de la conciencia humana, en parte como objetos de la ciencia natural, en parte como objetos del arte (su naturaleza inorgánica espiritual, los medios de subsistencia espiritual que él ha de preparar para el goce y asimilación), así también constituyen prácticamente una parte

1. La vida genérica del hombre, o vida conforme a su esencia, es el trabajo, la actividad productiva.

de la vida y de la actividad humana. Físicamente el hombre vive sólo de estos productos naturales, aparezcan en forma de alimentos, calefacción, vestidos, vivienda, etc. La universalidad del hombre se revela de hecho precisamente en la universalidad que hace de toda la naturaleza su cuerpo *inorgánico:* 1º) como medio directo de subsistencia; 2º) como la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre, o sea, la naturaleza en cuanto ya no es cuerpo humano. Decir que el hombre *vive* de la naturaleza es lo mismo que decir: la naturaleza es su *cuerpo,* con el que tiene que mantenerse en un proceso constante, si no quiere morir. La conexión de la vida física y psíquica del hombre con la naturaleza no quiere decir otra cosa que la conexión de la naturaleza consigo misma, ya que el hombre es parte de ella[1].

Como quiera que el trabajo enajenado 1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, 2) lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del *género* algo ajeno al hombre; hace que para él la *vida genérica* se convierta en medio de la vida individual,... hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual...

El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella.* El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su *existencia.*

La producción práctica de un *mundo objetivo,* la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico. Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal no conoce otra medida y necesidad que la de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la

1. OME-5, p. 353.

medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza.

Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él.

[...] O sea, que la enajenación transforma la conciencia que el hombre tiene de su género, hasta el punto de que la vida genérica se convierte para él en simple medio.

El trabajo enajenado, por tanto:

Hace del *ser genérico del hombre*, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su *esencia humana*.

TEXTO 8d: LA ENAJENACIÓN DEL HOMBRE CON RESPECTO AL HOMBRE

Una consecuencia inmediata de que el hombre haya enajenado el producto de su trabajo, la actividad con que vive, la vida genérica, es la *enajenación del hombre respecto del hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro*. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro.

En general, la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado de otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana.

La enajenación del hombre y, en general, toda relación del hombre consigo mismo, sólo encuentra realización y expresión verdaderas en la relación en que el hombre está con el otro.

TEXTO 8e: LA ENAJENACIÓN DEL NO-TRABAJADOR

Hasta ahora hemos considerado la relación sólo desde el lado del trabajador; la consideraremos también desde el lado del no-trabajador.

[...] Hemos considerado un aspecto, el trabajo *enajenado* en relación al *trabajador* mismo, es decir, la relación del trabajo enajenado consigo mismo. Como producto, como resultado necesario de esta relación hemos encontrado la *relación de propiedad del no-trabajador* con el *trabajador* y con el *trabajo*. *La propiedad privada* como expresión resumida, material, del trabajo enajenado abarca ambas relaciones, *la relación del trabajador con el trabajo, con el producto de su trabajo y con el no-traba-*

jador, y la relación *del no-trabajador con el trabajador y con el producto de su trabajo*.

[...] 1.º Hay que observar que todo lo que en el trabajador aparece como *actividad de la enajenación*, aparece en el no-trabajador como *estado de la enajenación*, del *extrañamiento*.

2.º *El comportamiento práctico, real*, del trabajador en la producción y respecto del producto (en cuanto estado de ánimo) aparece en el no-trabajador a él enfrentado como comportamiento *teórico*.

3.º El no-trabajador hace contra el trabajador todo lo que éste hace contra sí mismo, pero no hace contra sí lo que hace contra el trabajador[1].

Manuscritos: Economía y Filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 104-119.

Ejercicios

1. Resume esquemáticamente la estructura básica del texto.
2. ¿Cuál es el hecho económico, actual, del que parte Marx?
3. ¿Cómo se comporta el obrero hacia el producto de su trabajo?
4. ¿Hay una correlación entre producción de riqueza por parte del obrero y deshumanización? ¿Por qué?
5. ¿Cómo se expresa, con arreglo a las leyes económicas, la enajenación del trabajador en su objeto? (8a).
6. ¿Por qué se convierte el trabajador en siervo de su trabajo?
7. ¿Cuáles son los rasgos fundamentales de la enajenación del trabajo?
8. ¿Por qué se convierten en funciones animales el comer, beber, etc.?
9. ¿Qué es lo que el trabajador enajena cuando enajena su vida genérica?
10. Explica por qué en la sociedad burguesa, sociedad de consumo, la enajenación del trabajador se ha universalizado hasta abarcar al no-trabajador mediante la creación de necesidades innecesarias.
11. Relee el texto 9 de Hegel, y establece conexiones entre ambos.

---

1. Esta frase reproduce casi literalmente otra que Hegel escribe en su *Fenomenología del Espíritu*.

Pero la oposición entre *carencia de propiedad* y *propiedad* es una oposición todavía indiferente, no captada aún en su *relación activa*, en su conexión *interna*, no captada aún como *contradicción*, mientras no se la comprenda como la oposición de *trabajo* y *capital*. Esta oposición puede cobrar incluso una primera figura, como en Roma, Turquía, etc., sin necesidad de que se haya desarrollado aún el dinamismo de la propiedad privada. Así no *aparece* aún como puesta por la propiedad privada misma. Pero el trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad privada como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo como exclusión del trabajo, son la *propiedad privada* como una relación desarrollada hasta la contradicción y por ello una relación enérgica que impulsa a la disolución.

Ad ibídem. La superación del extrañamiento de sí mismo sigue el mismo camino que éste. En primer lugar la *propiedad privada* es contemplada sólo en su aspecto objetivo, pero considerando el trabajo como su esencia. Su forma de existencia es, por ello, el *capital*, que ha de ser superado «en cuanto tal» (Proudhon). O se toma una *foma especial* de trabajo (el trabajo nivelado, parcelado y, en consecuencia, no libre) como fuente de la *nocividad* de la propiedad privada y de su existencia extraña al hombre (Fourier, quien, de acuerdo con los fisiócratas, considera de nuevo el *trabajo agrícola* como el trabajo por excelencia; Saint-Simon, por el contrario, declara que el *trabajo industrial*, como tal, es la esencia y aspira al dominio *exclusivo* de los industriales y al mejoramiento de la situación de los obreros). El *comunismo*, finalmente, es la expresión *positiva* de la propiedad privada superada; es, en primer lugar, la propiedad privada *general*. Al tomar esta relación en su *generalidad*, el comunismo es:

1. En su primera forma solamente una *generalización* y *conclusión* de la misma; como tal se muestra en una doble forma: de una parte el dominio de la propiedad *material* es tan grande frente a él, que él quiere aniquilar todo lo que no es susceptible de ser poseído por todos como *propiedad privada*; quiere prescindir de forma *violenta* del talento, etc. La *posesión* física inmediata representa para él la finalidad única de la vida y de la existencia; el destino del obrero no es superado, sino extendido a todos los hombres; la relación de la propiedad privada continúa siendo la relación de la comunidad con el mundo de las cosas; finalmente se expresa este movimiento de oponer a la propiedad privada la propiedad general en la forma animal que quiere oponer al matrimonio (que por lo demás es una *forma de propiedad privada exclusiva*) la *comunidad de las mujeres*; la mujer se convierte en propiedad *comunal* y *común*. Puede decirse que esta idea de la comunidad de mujeres es el secreto a voces de este comunismo todavía totalmente grosero e irreflexivo. Así como la mujer sale del matrimonio para entrar en la prostitución general, así también el mundo todo de la riqueza, es decir, de la esencia objetiva del hombre, sale de la relación del matrimonio exclusivo con el propietario privado para entrar en la relación de la prostitución universal con la comunidad.

Este comunismo, al negar por completo la *personalidad* del hombre, es justamente la expresión lógica de la propiedad privada, que es esta negación. La *envidia*

general y constituida en poder no es sino la forma escondida en que la codicia se establece y, simplemente, se satisface de *otra* manera. La idea de toda propiedad privada en cuanto tal se vuelve, por *lo menos*, contra la propiedad privada más rica como envidia y deseo de nivelación, de manera que son estas pasiones las que integran el ser de la competencia. El comunismo grosero no es más que el remate de esta codicia y de esta nivelación a partir del mínimo *representado*. Tiene una medida *determinada* y *limitada*. Lo poco que esta superación de la propiedad privada tiene de verdadera apropiación lo prueba justamente la negación abstracta de todo el mundo de la educación y de la civilización, el regreso a la *antinatural* simplicidad del hombre *pobre* y sin necesidades, que no sólo no ha superado la propiedad privada, sino que ni siquiera ha llegado hasta ella.

La comunidad es sólo una comunidad de *trabajo* y de la igualdad de salario que paga el capital común: la *comunidad* como capitalista general. Ambos términos de la relación son elevados a una generalidad *imaginaria*: el *trabajo* como la determinación en que todos se encuentran situados, el *capital* como la generalidad y el poder reconocidos de la comunidad.

En la relación con la *mujer*, como presa y servidora de la lujuria comunitaria, se expresa la infinita degradación en la que el hombre existe para sí mismo, pues el secreto de esta relación tiene su expresión *inequívoca*, decisiva, *manifiesta*, en la relación del hombre con la *mujer* y en la forma de concebir la *inmediata* y *natural* relación genérica. La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la *relación* del *hombre* con la mujer. En esta relación natural de los géneros, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre... Con esta relación se puede juzgar el grado de cultura del hombre en su totalidad. Del carácter de esta relación se deduce la medida en que el *hombre* se ha convertido en ser *genérico*, en *hombre*, y se ha comprendido como tal; la relación del hombre con la mujer es la relación *más natural* del hombre con el hombre. En ella se muestra en qué medida la conducta *natural* del hombre se ha hecho *humana* o en qué medida su *naturaleza humana* se ha hecho para él *naturaleza*. Se muestra también en esta relación la extensión en que la *necesidad* del hombre se ha hecho necesidad *humana*, en qué extensión el *otro* hombre en cuanto hombre se ha convertido para él en necesidad; en qué medida él, en su más individual existencia, es, al mismo tiempo, ser colectivo.

La primera superación positiva de la propiedad privada, el comunismo *grosero*, no es, por tanto, más que una *forma de mostrarse* la vileza de la propiedad privada que se quiere instaurar como *comunidad positiva*.

2. El comunismo a) político, sea de cuño democrático o despótico; b) con supresión del Estado, pero todavía imperfecto y afectado por la propiedad privada, es decir, por la enajenación del hombre. En ambas formas el comunismo se conoce ya como reintegración o vuelta a sí del hombre, como superación del extrañamiento de sí del hombre, pero como no ha captado todavía lo que es de suyo la propiedad privada, y menos aún ha comprendido el carácter humano de las necesidades, está aún pri-

sionero e infectado por ella. Ha comprendido su concepto, pero aún no su esencia [su idea, pero no su realidad].

3. El comunismo como superación *positiva de la propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre*, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución.

[...] Es fácil ver la necesidad de que todo el movimiento revolucionario encuentre su base, tanto empírica como teórica, en el movimiento de la *propiedad privada*, en la Economía.

Esta propiedad privada *material*, inmediatamente *sensible*, es la expresión material y sensible de la vida *humana enajenada*. Su movimiento —la producción y el consumo— es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción pasada, es decir, de la realización o realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas *especiales* de la producción y caen bajo su ley general. La superación positiva de la *propiedad privada* como apropiación de la vida *humana* es por ello la superación *positiva* de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, *social*. La enajenación religiosa, como tal, transcurre sólo en el dominio de la *conciencia*, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real; su superación abarca por ello ambos aspectos. Se comprende que el movimiento tome su primer comienzo en los distintos pueblos en distinta forma: según que la verdadera vida *reconocida* del pueblo transcurra más en la conciencia o en el mundo exterior, sea más la vida ideal o la vida material. El comunismo empieza en seguida con el ateísmo (Owen), el ateísmo inicialmente está aún muy lejos de ser *comunismo*, porque aquel ateísmo es aún más bien una abstracción.

La filantropía del ateísmo es, por esto, en primer lugar, solamente una filantropía *filosófica* abstracta, la del comunismo es inmediatamente *real* y directamente tendida hacia la *acción*.

[...] Así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por él. La actividad y el goce son también sociales, tanto en su *modo de existencia* como en su contenido; *actividad social* y *goce social*. La esencia *humana* de la naturaleza no existe más que para el hombre *social*, pues sólo así existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo entonces se convierte para

él su existencia *natural* en su existencia humana, la naturaleza en hombre. La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza.

La actividad social y el goce social no existen, ni mucho menos, en la forma *única* de una actividad *inmediatamente* comunitaria y de un goce inmediatamente comunitario, aunque la actividad *comunitaria* y el goce *comunitario*, es decir, la actividad y el goce que se exteriorizan y afirman inmediatamente en *real sociedad* con otros hombres, se realizarán dondequiera que aquella expresión *inmediata* de la sociabilidad se funde en la esencia de su ser y se adecue a su naturaleza.

Pero incluso cuando yo sólo actúo *científicamente*, etc., en una actividad que yo mismo no puedo llevar a cabo en comunidad inmediata con otros, también soy *social*, porque actúo en cuanto *hombre*. No sólo el material de mi actividad (como el idioma, merced al que opera el pensador) me es dado como producto social, sino que mi *propia* existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social.

Mi conciencia *general* es sólo la forma *teórica* de aquello cuya forma viva es la comunidad *real*, el ser social, en tanto que hoy en día la conciencia *general* es una abstracción de la vida real y como tal se le enfrenta. De aquí también que la *actividad* de mi conciencia general, como tal, es mi existencia *teórica* como ser social.

Hay que evitar ante todo hacer de nuevo de la «sociedad» una abstracción frente al individuo. El individuo *es el ser social.*

[..] Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma, son, en su comportamiento *objetivo*, en su *comportamiento hacia el objeto*, la apropiación de éste. La apropiación de la *realidad* humana, su comportamiento hacia el objeto, es la *afirmación de la realidad humana;* es, por esto, tan polifacética como múltiples son las *determinaciones esenciales* y las *actividades* del hombre; es la eficacia humana y el *sufrimiento* del hombre, pues el sufrimiento, humanamente entendido, es un goce propio del hombre.

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es *nuestro* cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* por nosotros. Aunque la propiedad privada concibe, a su vez, todas esas realizaciones inmediatas de la posesión sólo como *medios de vida* y la vida a la que sirven como medios es *la vida de la propiedad*, el trabajo y la capitalización.

En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener*. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior.

La superación de la propiedad privada es, por ello, la *emancipación* plena de todos los sentidos y cualidades humanos.

Manuscritos: Economía y Filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 140-148.

Ejercicios

1. Resume esquemáticamente la estructura básica del texto.
2. ¿Quiénes fueron Proudhon, Fourier y Saint-Simon? ¿Qué propusieron?
3. ¿Qué filósofo de la antigüedad propuso la comunidad de mujeres?
4. Explica detalladamente la tercera forma de comunismo, y compárala con las dos anteriores.
5. ¿Dónde encuentra su base el movimiento revolucionario?
6. ¿En qué consiste la esencia social del hombre? Bajo el régimen de propiedad privada ¿está enajenada?
7. ¿Cómo un trabajo no-colectivo es social?
8. ¿A qué ha reducido los sentidos la propiedad privada?
9. La relación hombre-mujer refleja la cultura de una sociedad. Observa a tu alrededor y reflexiona sobre ello.

V. CRÍTICA AL MATERIALISMO DE FEUERBACH

TEXTO 10: LAS TESIS SOBRE FEUERBACH

Las *Tesis sobre Feuerbach* marcan la ruptura de Marx con Feuerbach.

«El materialismo predominantemente naturalista de Feuerbach no había desarrollado prácticamente ningún elemento para la investigación materialista de este *mundo práctico-histórico* y *social del hombre*. Había considerado la

naturaleza humana unilateralmente como "un abstracto interior al individuo singular", y no, al modo de Marx, como el "conjunto de relaciones sociales". Había concebido la "cosa, la realidad, lo sensible sólo bajo la *forma* del *objeto*, de la *intuición sensible* o percepción"... Por eso el materialismo naturalista de Feuerbach, que "excluye el proceso histórico", no consigue resolver su tarea.» [KORSCH K., *Karl Marx*, Ariel, pp. 195-196.]

I. El defecto principal de todo materialismo pasado (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, no como *actividad humana sensorial*, como *práctica;* no de un modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico, y en cambio la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad «revolucionaria», de la actividad «crítico-práctica».

II. El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente *escolástico*.

III. La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella.

La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.

IV. Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor consiste en reducir el mundo religioso a su fundamento terrenal. Pero el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente. Así pues, por ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, hay que aniquilar teórica y prácticamente la primera.

V. Feuerbach no se da por satisfecho con el *pensamiento abstracto* y recurre a

la *contemplación;* pero no concibe lo sensorial como actividad sensorial-humana, *práctica.*

VI. Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia *humana.* Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1º a prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado.*

2º la esencia sólo puede concerbirse, por tanto, de un modo «genérico», como una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los muchos individuos.

VII. Feuerbach no ve, por tanto, que el «sentimiento religioso» es, a su vez, un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad.

VIII. Toda vida social es esencialmente *práctica.* Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

IX. Lo más a que puede llegar el materialismo contemplativo, es decir, el que no concibe lo sensorial como una actividad práctica, es a contemplar a los diversos individuos sueltos y a la sociedad civil.

X. El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil; el del materialismo moderno, la sociedad humana o la humanidad social.

XI. Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo.*

Editorial Grijalbo, Barcelona, 1972, pp. 665-668.

Ejercicios

1. ¿Qué defecto tienen todos los materialismos anteriores al de Marx?
2. ¿Cómo interpretaron los idealistas el conocimiento?
3. ¿Qué error, según Marx, cometió el idealismo?
4. Explica: «Por eso, en *La esencia del cristianismo,* sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico, y, en cambio, la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse».

5. ¿Por qué afirma Marx que cualquier discusión en torno a la verdad o falsedad de un juicio, aislado de la práctica, es una pregunta *escolástica*?
6. ¿Admite Marx las verdades «perennes»?
7. Explica, con tus propias palabras, la tesis III.
8. ¿Qué explicación da Feuerbach del hecho religioso? (consulta el texto 1).
9. ¿Cómo se supera la enajenación religiosa?
10. ¿Cómo se explicaría la existencia de diversas religiones? Justifica tu respuesta.
11. ¿Tiene la percepción una *dimensión* social?
12. ¿Por qué el punto de vista del materialismo antiguo es el de la sociedad civil?
13. ¿A qué llama Marx sociedad humana? (consulta el texto 7).
14. Explica, con tus propias palabras, la tesis XI.

VI. INTERPRETACIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA

«La concepción materialista de la historia parte del principio de que la producción, y, junto con ella, el intercambio de sus productos, constituyen la base de todo el orden social... Según esto, las causas últimas de todas las modificaciones sociales y las subversiones políticas no deben buscarse en las cabezas de los hombres, en su creciente comprensión de la verdad y la justicia eternas, sino en las transformaciones de los modos de producción y de intercambio; no hay que buscarlas en la *filosofía*, sino en la *economía* de la época de que se trate.» [ENGELS, *«Anti-Dühring»*, OME-35, p. 278.]

«El materialismo histórico... representa para las ciencias de la historia lo que la teoría de Darwin para las ciencias naturales.» [MEHRING, F., *Carlos Marx*, Grijalbo, 1983, p. 133.]

TEXTO 11: «LA PRIMERA PREMISA DE TODA HISTORIA HUMANA ES LA EXISTENCIA DE INDIVIDUOS HUMANOS VIVIENTES»

a) ¡*La historia nada hace*, «*no* posee una inmensa riqueza», «*no* lucha ninguna lucha»! Es, por el contrario, el *hombre*, el hombre vivo, real, el que hace todo eso, el que todo lo posee y libra todas las luchas; no es la «historia», por ventura, la que usa al hombre en cuanto medio para alcanzar laboriosamente sus objetivos, los *de ella* —como si fuera una persona aparte—, sino que ella no es *ninguna otra cosa* que no sea la actividad del hombre que persigue sus propios objetivos.

La Sagrada Familia, ed. cit., p. 105.

b) La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. *[El primer acto histórico de estos individuos, mediante el cual se distinguen de los animales, no es que piensan, sino que comienzan a producir sus medios de vida]*[1] El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza.

[...] Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide... con su producción, tanto con *lo que* producen como con el *modo cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.

La ideología alemana. Grijalbo, Barcelona, 1972, pp. 19-20.

c) Toda la concepción histórica, hasta ahora, ha hecho caso omiso de esta base real de la historia, o la ha considerado simplemente como algo accesorio, que nada tiene que ver con el desarrollo histórico. Esto hace que la historia deba escribirse siempre con arreglo a una pauta situada fuera de ella; la producción real de la vida se revela como algo protohistórico, mientras que la historia se manifiesta como algo separado de la vida usual, como algo extra y supraterrenal. De este modo, se excluye de la his-

1. Texto suprimido por Marx y Engels.

toria el comportamiento de los hombres hacia la naturaleza, lo que engendra la antítesis de naturaleza e historia.

[...] La filosofía hegeliana de la historia es la última consecuencia, llevada a su «expresión más pura» de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros.

La ideología alemana, ed. cit., pp. 41-42.

d) La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos... De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una «fuerza productiva»; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la «historia de la humanidad» debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio.

La ideología alemana, p. 30.

Ejercicios

1. ¿Quién es el sujeto de la historia?
2. ¿A partir de cuándo el hombre se diferencia de los animales?
3. ¿Cuándo la producción real de la vida se revela como algo protohistórico?
4. ¿De qué es culpable, según Marx, la filosofía hegeliana?
5. ¿Cómo debe estudiarse la «historia de la humanidad»?

TEXTO 12: DIVISIÓN DEL TRABAJO Y FORMAS DE PROPIEDAD

La estructura interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción y de su intercambio interior y exterior. Hasta dónde se han desarrollado las fuerzas productivas de una nación lo indica del modo más palpable el grado hasta el

cual se ha desarrollado en ella la división del trabajo. Toda nueva fuerza productiva... trae como consecuencia un nuevo desarrollo de la división del trabajo [...].

Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad; o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí, en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo.

a) La primera forma de propiedad es la propiedad de la tribu. Esta forma de propiedad corresponde a la fase incipiente de la producción en que un pueblo se nutre de la caza y de la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura... En esta fase, la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y no es más que la extensión de la división natural del trabajo existente en el seno de la familia. La organización social, en esta etapa, se reduce también, por tanto, a una ampliación de la organización familiar: a la cabeza de la tribu se hallan sus patriarcas, por debajo de ellos los miembros de la tribu y en el lugar más bajo de todos, los esclavos. La esclavitud latente en la familia va desarrollándose poco a poco al crecer la población y las necesidades, al extenderse el comercio exterior y al aumentar las guerras y el comercio de trueque.

b) La segunda forma está representada por la antigua propiedad comunal y estatal, que brota como resultado de la fusión de diversas tribus para formar una *ciudad*, mediante acuerdo voluntario o por conquista, y en la que sigue existiendo la esclavitud. Junto a la propiedad comunal, va desarrollándose ya, ahora, la propiedad privada mobiliaria, y más tarde la inmobiliaria, pero como forma anormal, supeditada a aquélla... La división del trabajo aparece ya, aquí, más desarrollada. Nos encontramos ya con la contradicción entre la ciudad y el campo y, más tarde, con la contradicción entre estados que representan, de una y otra parte, los intereses de la vida urbana y los de la vida rural, y dentro de las mismas ciudades, con la contradicción entre la industria y el comercio marítimo. La relación de clases entre ciudadanos y esclavos ha adquirido ya su pleno desarrollo.

c) La tercera forma es la de la propiedad feudal o por estamentos. Así como la Antigüedad partía de la *ciudad* y de su pequeña demarcación, la Edad Media tenía como punto de partida el campo. Este punto de arranque distinto hallábase condicionado por la población con que se encontró la Edad Media: una población escasa, diseminada en grandes áreas... También ésta [la propiedad feudal] se basa, como la propiedad de la tribu y la comunal, en una comunidad, pero a ésta no se enfrentan ahora, en cuanto clase directamente productora, los esclavos, como ocurría en la sociedad antigua, sino los pequeños campesinos siervos de la gleba. Y, a la par con el desarrollo completo del feudalismo, aparece la contraposición del campo con respecto a la ciudad. La organización jerárquica de la propiedad territorial y, en relación con ello, las mesnadas armadas, daban a la nobleza el poder sobre los siervos. Esta organización feudal era, lo mismo que lo había sido la propiedad comunal antigua, una asociación frente a la clase productora dominada; lo que variaba era la forma de la asocia-

ción y la relación con los productores directos, ya que las condiciones de producción habían cambiado.

[...] Durante la época feudal, la forma fundamental de la propiedad era la de la propiedad territorial con el trabajo de los siervos a ella vinculados, de una parte, y de otra el trabajo propio con un pequeño capital que dominaba el trabajo de los oficiales de los gremios... fuera de la separación entre príncipes, nobleza, clero y campesinos, en el campo, y maestros, oficiales y aprendices, y muy pronto la plebe de los jornaleros, en la ciudad, no encontramos ninguna otra división importante [...].

d) [La cuarta forma] En la Edad Media, los vecinos de cada ciudad veíanse obligados a agruparse en contra de la nobleza rural, para defender su pellejo; la expansión del comercio y el desarrollo de las comunicaciones empujaron a cada ciudad a conocer a otras, que habían hecho valer los mismos intereses, en lucha contra la misma antítesis. De las muchas vecindades locales de las diferentes ciudades fue surgiendo así, paulatinamente, la clase burguesa. Las condiciones de vida de los diferentes burgueses o vecinos de los burgos o ciudades, empujadas por la reacción contra las relaciones existentes o por el tipo de trabajo que ello imponía, convertíanse al mismo tiempo en condiciones comunes a todos ellos e independientes de cada individuo. Los vecinos de las ciudades habían ido creando estas condiciones al separarse de las agrupaciones feudales, a la vez que fueron creados por aquéllas, por cuanto se hallaban condicionadas por su oposición al feudalismo, con el que se habían encontrado. Al entrar en contacto unas ciudades con otras, estas condiciones comunes se desarrollaron hasta convertirse en condiciones de clase. Idénticas condiciones, idénticas antítesis e idénticos intereses tenían necesariamente que provocar en todas partes, muy a grandes rasgos, idénticas costumbres. La burguesía misma comienza a desarrollarse poco a poco con sus condiciones, se escinde luego, bajo la acción de la división del trabajo, en diferentes fracciones y, por último, absorbe todas las clases poseedoras con que se había encontrado al nacer[1] [al paso que hace que la mayoría de la clase desposeída con la que se encuentra y una parte de la clase poseedora anterior se desarrollen para formar una nueva clase, el proletariado], en la medida en que toda la propiedad anterior se convierte en capital industrial o comercial. Los diferentes individuos sólo forman una clase cuando se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues por lo demás ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia. Y, de otra parte, la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella. Es el mismo fenómeno que el de la absorción de los diferentes individuos por la división del trabajo, y para eliminarlo no hay otro camino que la abolición de la propiedad privada y del trabajo mismo.

La ideología alemana, ed. cit., pp. 20-60.

---

1. Absorbe primeramente las ramas del trabajo directamente pertenecientes al Estado, y luego todos los estamentos, más o menos, ideológicos. *(Glosa marginal de Marx.)*

Ejercicios

1. Resume esquemáticamente la estructura básica del texto.
2. ¿De qué depende, según Marx, la estructura interna de cada nación?
3. ¿Qué relación existe entre la división del trabajo y la propiedad?
4. ¿Por qué, según Marx, en la familia está latente la esclavitud?
5. ¿Cómo va apareciendo la contraposición del campo y la ciudad?
6. ¿Cuáles eran las formas de propiedad de la época feudal?
7. Explica, con tus propias palabras, la siguiente frase: «La clase se sustantiva frente a los individuos que la forman».
8. Marx afirma que la clase asigna la posición a sus miembros. ¿Estás de acuerdo con esa tesis o no? Razónalo y pon ejemplos.

TEXTO 13: DIVISIÓN DEL TRABAJO Y LIBERTAD

Con la división del trabajo se da la distribución y, concretamente, la distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la mujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud es la primera forma de propiedad... división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, referido al producto de ésta.

La división del trabajo lleva aparejada la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo «general», sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo.

Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de acti-

vidades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar al ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos.

La ideología alemana, ed. cit., pp. 33-35.

Ejercicios

1. Resume esquemáticamente la estructura básica del texto.
2. Explica el primer párrafo del texto.
3. ¿Qué ocurre cuando empieza a dividirse el trabajo?
4. ¿Crees que la división del trabajo limita la libertad? Justifica tu respuesta.

TEXTO 14: «EN TODA LA IDEOLOGÍA LOS HOMBRES Y SUS RELACIONES APARECEN INVERTIDOS»

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía, aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia.

Y este modo de considerar las cosas no es algo incondicional. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus condiciones son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como lo es para los idealistas.

La ideología alemana, ed. cit., pp. 25-27.

Ejercicios

1. Resume esquemáticamente la estructura básica del texto.
2. ¿Qué significado tiene el término «ideología»? Utiliza un diccionario.
3. ¿Cómo se «justifica» la ideología?
4. Explica, con tus propias palabras, la siguiente frase: «En toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura».
5. ¿Por qué la filosofía alemana, según Marx, desciende del cielo sobre la tierra?

6. Comenta la frase: «Aquí se asciende de la tierra al cielo».

7. Explica la contraposición que aparece en el último párrafo.

TEXTO 15: LA CONCIENCIA ES UN PRODUCTO SOCIAL

Solamente ahora, después de haber considerado... los momentos, los aspectos de las relaciones históricas originarias, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también «conciencia»[1]. Pero tampoco ésta es de antemano una conciencia «pura». El «espíritu» nace ya tarado con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma de lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres[2]. Donde existe una relación, existe para mí, pues el animal no se «comporta» ante nada ni, en general, podemos decir que tenga *«comportamiento»* alguno. Para el animal, sus relaciones con otros no existen como tales relaciones. La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos. La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal y que los amedrenta como al ganado; es, por tanto, una conciencia puramente animal de la naturaleza (religión natural).

[...] Y, de otra parte, la conciencia de la necesidad de entablar relaciones con los individuos circundantes es el comienzo de la conciencia de que el hombre vive, en general, dentro de una sociedad. Este comienzo es algo tan animal como la propia vida social en esta fase: es, simplemente, una conciencia gregaria y, en este punto, el hombre sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente. Esta conciencia gregaria o tribal se desarrolla y perfecciona después, al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades y multiplicarse la población, que es el factor sobre el que descansan los dos anteriores. De este modo se desarrolla la división del trabajo, que originariamente no pasaba de la

---

1. Los hombres tienen historia porque se ven obligados a *producir* su vida y deben, además, producirla de un determinado modo: esta necesidad está impuesta por su organización física, y otro tanto ocurre con su conciencia. *(Glosa marginal de Marx.)*

2. Mi relación con mi ambiente es mi conciencia. (Texto suprimido por Marx.)

división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo «natural» en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc. La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura», de la teología «pura», la filosofía y la moral «puras», etc.

Pero, aun cuando esta teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc., se hallen en contradicción con las relaciones existentes, esto sólo podrá explicarse porque las relaciones sociales existentes se hallan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva existente; cosa que, por lo demás, dentro de un determinado círculo nacional de relaciones, podrá suceder también a pesar de que la contradicción no se dé en el seno de esta órbita nacional, sino entre esta conciencia nacional y la práctica de otras naciones [...]. Por lo demás, es de todo punto indiferente lo que la conciencia por sí sola haga o emprenda, pues de toda esta escoria sólo obtendremos un resultado, a saber: que estos tres momentos, la fuerza productora, el estado social y la conciencia, pueden y deben necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con la *división del trabajo*, se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo. Por lo demás, de suyo se comprende que los «espectros», los «nexos», los «entes superiores», los «conceptos», los «reparos», no son más que la expresión espiritual puramente idealista, la idea aparte del individuo aislado, la representación de trabas y limitaciones muy empíricas dentro de las cuales se mueve el modo de producción de la vida y la forma de intercambio congruente con él.

La ideología alemana, ed. cit., pp. 31-33.

Ejercicios

1. Resume esquemáticamente la estructura básica del texto.
2. Explica la relación conciencia-lenguaje.
3. Comenta la frase: «La conciencia es un producto social».
4. ¿Qué abarca la conciencia del mundo inmediato?
5. ¿Cómo influye la división del trabajo en la conciencia?

«La estructura económica de la sociedad constituye en cada caso el fundamento real a partir del cual hay que explicar en última instancia toda la superestructura de las instituciones jurídicas y políticas, así como los tipos de representación religiosa, filosófica y de otra naturaleza de cada período histórico.» [ENGELS, *Anti-Dühring*, OME-35, p. 25.]

En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la *estructura* económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva una *duperestructura* jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general... Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, por usar la equivalente expresión jurídica, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social.

El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar tales trastornos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones económicas de producción —que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas, bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven... Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productivas que pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ella antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver, pues, mirando de más cerca, se verá siempre que el problema mismo no se presenta más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en estado de existir. Esbozados a grandes rasgos, los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno pueden ser designados como otras tantas épocas progresivas de la formación social económica. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social, no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el de un antagonismo

1. «La propiedad privada... en su movimiento económico se ve arrastrada hacia su propia disolución, pero sólo a través de un desarrollo independiente de ella, inconsciente... sólo en tanto ella genera al proletariado *como* proletariado... El proletariado ejecuta la sentencia que la propiedad privada, por su creación del proletariado, pronuncia contra sí misma». [*La Sagrada Familia*, p. 36.]

que nace de las condiciones sociales de existencia de los individuos[1]; las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social termina, pues, la prehistoria de la sociedad humana.

Contribución a la crítica de la economía política, pp. 37-38.

Ejercicios

1. Resume esquemáticamente la estructura básica del texto.
2. ¿Cómo está constituida la estructura económica?
3. ¿Cuál es el contenido de la superestructura?
4. ¿Qué relación existe entre estructura y superestructura?
5. ¿Por qué comienza una época de revolución social?
6. ¿Qué hace falta para que desaparezca un tipo de sociedad?
7. ¿En qué sentido son progresivos los diferentes modo de producción?

TEXTO 17: LA CLASE DOMINANTE

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulan la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época. Por ejemplo, en una época y en un país en que se disputan el poder la corona, la aristocracia y la burguesía, en que, por tanto, se halla dividida la dominación,

se impone como idea dominante la doctrina de la división de poderes, proclamada ahora como «ley eterna».

La división del trabajo... se manifiesta también en el seno de la clase dominante como división del trabajo físico e intelectual, de tal modo que una parte de esta clase se revela como la que da sus pensadores [los ideólogos activos de dicha clase, que hacen del crear la ilusión de esta clase acerca de sí misma su rama de alimentación fundamental], mientras que los demás adoptan ante estas ideas e ilusiones una actitud más bien pasiva y receptiva, ya que son en realidad los miembros activos de esta clase y disponen de poco tiempo para formarse ilusiones e ideas acerca de sí mismos. Puede incluso ocurrir que, en el seno de esta clase, el desdoblamiento a que nos referimos llegue a desarrollarse en términos de cierta hostilidad y de cierto encono entre ambas partes, pero esta hostilidad desaparece por sí misma tan pronto como surge cualquier colisión práctica susceptible de poner en peligro a la clase misma, ocasión en que desaparece, asimismo, la apariencia de que las ideas dominantes no son las de la clase dominante, sino que están dotadas de un poder propio, distinto de esta clase. La existencia de ideas revolucionarias en una determinada época presupone ya la existencia de una clase revolucionaria.

[...] Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta.

Una vez que las ideas dominantes se desglosan de los individuos dominantes y, sobre todo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, lo que da como resultado que el factor dominante en la historia sean siempre las ideas, resulta ya muy fácil abstraer de estas diferentes ideas «*la idea*» por antonomasia, el principio, etc., como lo que impera en la historia, concibiendo así todos estos conceptos e ideas concretas como «autodeterminaciones» del principio que se desarrolla por sí mismo en la historia. Así consideradas las cosas, es perfectamente natural también que todas las relaciones existentes entre los hombres se deriven del concepto del hombre, del hombre imaginario, de la esencia del hombre, del hombre por antonomasia. Así lo ha hecho, en efecto, la filosofía especulativa. El propio Hegel confiesa, al final de su *Filosofía de la Historia*, que «sólo considera el desarrollo ulterior del *concepto*» y que ve y expone en la historia la «verdadera teodicea». Pero cabe remontarse, a su vez, a los productores «del concepto», a los teóricos, ideólogos y filósofos, y se llegará entonces al resultado de que los filósofos, los pensadores como tales, han dominado siempre en la historia; resultado que, en efecto, según veremos, ha sido proclamado ya por Hegel.

La ideología alemana, ed. cit., pp. 50-54.

Ejercicios

1. Resume esquemáticamente la estructura básica del texto.
2. ¿De qué medios dispone la clase dominante?
3. ¿Cómo se manifiesta la división del trabajo en la clase dominante?
4. Cuando la clase dominante está en peligro, ¿qué actitud toman sus miembros?
5. Explica el último párrafo.
6. En nuestra sociedad actual, los medios de comunicación ¿producen las ideas dominantes? Argumenta tu respuesta.

TEXTO 18: LA SUPRESIÓN DE LAS CLASES: EL COMUNISMO

Resumiendo, obtenemos de la concepción de la historia que dejamos expuesta los siguientes resultados:

1º En el desarrollo de las fuerzas productivas, se llega a una fase en que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas de producción, sino más bien fuerzas de destrucción (maquinaria y dinero); y, lo que se halla íntimamente relacionado con ello, surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista, conciencia que, naturalmente, puede llegar a formarse también entre las otras clases, al contemplar la posición en que se halla colocada ésta.

2º Que las condiciones en que pueden emplearse determinadas fuerzas de producción son las condiciones de la dominación de una determinada clase de la sociedad, cuyo poder social, emanado de su riqueza, encuentra su expresión idealista-práctica en la forma de Estado imperante en cada caso, razón por la cual toda lucha revolucionaria está necesariamente dirigida contra una clase, la que hasta ahora domina[1].

1. Toda la historia de la sociedad humana... es una historia de lucha de clases. *Manifiesto comunista*, Editorial Ayuso, p. 23.

3.º Que todas las anteriores revoluciones dejaron intacto el modo de actividad y sólo trataban de lograr otra distribución de esta actividad, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, al paso que la revolución comunista está dirigida contra el *modo* anterior de actividad, elimina el *trabajo* y suprime la dominación de las clases al acabar con las clases mismas, ya que esta revolución es llevada a cabo por la clase a la que la sociedad no considera como tal, no reconoce como clase y que expresa ya de por sí la disolución de todas las clases, nacionalidades, etc., dentro de la actual sociedad.

4.º Que, tanto para engendrar en masa esta conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución;* y que, por consiguiente, la revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que *derriba* salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.

La ideología alemana, ed. cit., pp. 81-82.

Ejercicios

1. Comenta el punto 1.º
2. ¿Qué aportará, según Marx, la revolución comunista?
3. Comenta la frase: «La revolución comunista... elimina el trabajo».
4. ¿Por qué es indispensable la revolución?

VII. LA TEORÍA ECONÓMICA DE «EL CAPITAL»

El Capital es la culminación de una serie de trabajos: *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, *Miseria de la Filosofía* (1847), *Trabajo asalariado y capital* (1849), *Las líneas fundamentales de la crítica de la economía política* (1857-1858) y *Contribución a la crítica de la economía política*, (1859).

La obra está dividida en cuatro libros:

Libro I: *El proceso de producción del capital* (1867)
Libro II: *El proceso de circulación del capital* (1885, publicado por Engels)
Libro III: *El proceso de la producción capitalista visto en conjunto* (1894, publicado por Engels).
Libro IV: *Teorías sobre la plusvalía* (1905-1910, edición preparada por Karl Kautsky).

«...Marx pretendía ofrecer un análisis de la estructura de la sociedad burguesa, de las leyes de su funcionamiento, de su desarrollo y de sus límites. El punto de partida era toda una nueva concepción de la historia y del hombre... *El Capital* es... una obra crítica y, al mismo tiempo, el ejemplo más acabado y perfecto de la dialéctica de Marx.» [VRANICKI, P., *Historia del marxismo*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1977, p. 164.]

TEXTO 19: PRÓLOGOS

La obra cuyo primer volumen entrego al público constituye la continuación de mi libro *Contribución a la crítica de la economía política*, publicado en 1859. El largo intervalo que separa el comienzo de esta obra y su continuación fue debido a una larga enfermedad que vino a interrumpir continuamente mi labor.

Aquello de que los primeros pasos son siempre difíciles, vale para todas las ciencias. Por eso, el *capítulo primero*, sobre todo en la parte que trata del *análisis* de *la mercancía*, será para el lector el de más difícil comprensión. He procurado exponer con la mayor claridad posible lo que se refiere al *análisis de la sustancia* y *magnitud del valor*. La *forma del valor*, que cobra cuerpo definitivo en la *forma dinero*, no puede ser más sencilla y llana. Y sin embargo, el espíritu del hombre se ha pasado más de dos mil años forcejeando en vano por explicársela, a pesar de haber conseguido, por lo menos de un modo aproximado, analizar formas mucho más complicadas y preñadas de contenido. ¿Por qué? Porque es más fácil estudiar el organismo desarrollado que la simple *célula*. En el análisis de las formas económicas de nada sirven el microscopio ni los reactivos químicos. El único medio de que disponemos, en este terreno, es la capacidad de abstracción. *La forma de mercancía* que adopta el producto del trabajo o la *forma de valor* que reviste la mercancía es la *célula económica* de la sociedad burguesa. Al profano le parece que su análisis se pierde en un laberinto de sutilezas. Y son, en efecto, *sutilezas*; las mismas que nos depara, por ejemplo, la *anatomía microbiológica*.

Un par de palabras para evitar posibles equívocos. En esta obra, las figuras del capitalista y del terrateniente no aparecen pintadas, ni mucho menos, de color de rosa. Pero adviértase que aquí sólo nos referimos a las *personas* en cuanto *personificación de categorías económicas*, como *representantes de determinados intereses y relaciones de clase*. Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un *proceso histórico- natural*, no puede hacer al individuo responsa-

ble de la existencia de relaciones de las que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas.

En economía política, la *libre investigación científica* tiene que luchar con enemigos que otras ciencias no conocen. El carácter especial de la materia investigada levanta contra ella las pasiones más violentas, más mezquinas y más repugnantes que anidan en el pecho humano: las furias del interés privado. La venerable Iglesia anglicana, por ejemplo, perdona de mejor grado que se nieguen 38 de sus 39 artículos de fe que el que se le prive de un 1/30 de sus ingresos pecuniarios. Hoy día, el ateísmo es un pecado venial en comparación con el crimen que supone la pretensión de criticar el régimen de propiedad consagrado por el tiempo.

El Capital. Prólogo a la primera edición, FCE, pp. XIII-XVI.

Mi método dialéctico... es fundamentalmente distinto del método de Hegel [...].

La dialéctica aparece en él [Hegel] invertida... No hay más que darle la vuelta... y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.

La dialéctica mistificada llegó a ponerse de moda en Alemania, porque parecía transfigurar lo existente. Reducida a su forma racional, provoca la cólera y es el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque, crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de perecedero y sin dejarse intimidar por nada.

Donde más patente y más sensible se le revela al burgués práctico el movimiento lleno de contradicciones de la sociedad capitalista, es en las alternativas del ciclo periódico recorrido por la industria moderna y en su punto culminante: el de la crisis general. Esta crisis general está de nuevo en marcha, aunque no haya pasado todavía de su fase preliminar. La extensión universal del escenario en que habrá de desarrollarse y la intensidad de sus efectos, harán que les entre por la cabeza la dialéctica hasta a esos mimados advenedizos del nuevo Sacro Imperio prusiano-alemán.

El Capital, ed. cit., Prólogo a la segunda edición, pp. XXIII-XXIV.

Ejercicios

1. Resume esquemáticamente la estructura básica del texto.
2. Comenta el segundo párrafo, para facilitar su comprensión.

3. Explica: «Aquí sólo nos referimos a las personas en cuanto personificación de categorías económicas».

4. ¿Por qué en economía política, la investigación científica tiene que luchar con enemigos que otras ciencias no conocen?

5. Comenta el texto referente al método, comparándolo con el de Hegel.

TEXTO 20: LOS DOS FACTORES DE LA MERCANCÍA: VALOR DE USO Y VALOR

(SUSTANCIA Y MAGNITUD DEL VALOR)

La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un «inmenso arsenal de mercancías» y la mercancía como su *forma elemental*. Por eso, nuestra investigación arranca del análisis de la mercancía.

La mercancía es, en primer término, un objeto externo, una cosa apta para satisfacer necesidades humanas, de cualquier clase que ellas sean. El carácter de estas necesidades... no interesa en lo más mínimo para estos efectos [...].

Todo objeto útil, el hierro, el papel, etc., puede considerarse desde dos puntos de vista: atendiendo a su *calidad* o a su *cantidad*. Cada objeto de éstos representa un conjunto de las más diversas propiedades y puede emplearse, por tanto, en los más diversos aspectos. El descubrimiento de estos diversos aspectos y, por tanto, de las diferentes modalidades de uso de las cosas, constituye un hecho histórico. Otro tanto acontece con la invención de las *medidas* sociales para expresar la *cantidad* de los objetos útiles. Unas veces, la diversidad que se advierte en las medidas de las mercancías responde a la diversa naturaleza de los objetos que se trata de medir; otras veces, es fruto de la convención.

La utilidad de un objeto lo convierte en *valor de uso*... Es algo que está condicionado por las cualidades materiales de la mercancía y que no puede existir sin ellas. Lo que constituye un *valor de uso* o un bien es, por tanto, la *materialidad de la mercancía* misma, el hierro, el trigo, el diamante, etc. Y este carácter de la mercancía no depende de que la apropiación de sus cualidades útiles cueste al hombre mucho o poco trabajo. Al apreciar un valor de uso, se le supone siempre concretado en una cantidad, v. gr. una *docena* de relojes, una *vara* de lienzo, una *tonelada* de hierro, etc... Los valores de uso forman *el contenido material de la riqueza*, cualquiera que sea la *forma social* de ésta. En el tipo de sociedad que nos proponemos estudiar, los valores de uso son, además, el soporte material del *valor de cambio*.

A primera vista, el valor de cambio aparece como la *relación cuantitativa*, la pro-

porción en que se cambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra, relación que varía constantemente con los lugares y los tiempos... Pero observemos la cosa más de cerca.

Tomemos ahora dos mercancías, por ejemplo hierro y trigo. Cualquiera que sea la proporción en que se cambien, cabrá siempre representarla por una igualdad en que una determinada cantidad de trigo equivale a una cantidad cualquiera de hierro, v. gr. 1 *quarter* de trigo = x quintales de hierro. ¿Qué nos dice esta igualdad? Que en dos objetos distintos, o sea, en 1 *quarter* de trigo y en x quintales de hierro, se contiene un algo común de magnitud igual. Ambas cosas son, por tanto, iguales a una tercera, que no es de suyo ni la una ni la otra.

[...] Lo que caracteriza... la relación de cambio de las mercancías es precisamente el hecho de hacer abstracción de sus valores de usos respectivos [...].

Ahora bien, si prescindimos del valor de uso de las mercancías éstas sólo conservan una cualidad: la de ser productos del trabajo [...].

Por tanto, un valor de uso, un bien, sólo encierra un *valor* por ser *encarnación* o *materialización* del *trabajo* humano abstracto. ¿Cómo se mide la *magnitud* de este valor? Por la *cantidad* de «sustancia creadora de valor», es decir, de trabajo, que encierra. Y, a su vez, la cantidad de trabajo que encierra se mide por el *tiempo de su duración*, y el tiempo de trabajo, tiene, finalmente, su unidad de medida en las *distintas fracciones de tiempo:* horas, días, etc.

Se dirá que si el valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo invertida en su producción, las mercancías encerrarán tanto más valor cuanto más holgazán o más torpe sea el hombre que las produce o, lo que es lo mismo, cuanto más tiempo tarde en producirlas. Pero no; el trabajo que forma la sustancia de los valores es trabajo humano igual, inversión de la misma fuerza humana de trabajo. Es como si toda la fuerza de trabajo de la sociedad, materializada en la totalidad de los valores que forman el mundo de las mercancías, representase para estos efectos una inmensa fuerza humana de trabajo, no obstante ser la suma de un sinnúmero de fuerzas de trabajo individuales. Cada una de estas fuerzas individuales de trabajo es una fuerza humana de trabajo equivalente a las demás, siempre y cuando que presente el carácter de una fuerza media de trabajo social y dé, además, el rendimiento que a esa fuerza media de trabajo social corresponde; o lo que es lo mismo, siempre y cuando que para producir una mercancía no consuma más que el tiempo de trabajo que representa la media necesaria, o sea, el *tiempo de trabajo socialmente necesario*. Tiempo de trabajo socialmente necesario es aquel que se requiere para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción y con el grado medio de destreza e intensidad de trabajo imperantes en la sociedad [...].

Por consiguiente, lo que determina la *magnitud de valor* de un objeto no es más que la *cantidad de trabajo socialmente necesario*, o sea, el *tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción* [...]. El valor de una mercancía es al valor de cualquiera otra lo que el tiempo de trabajo necesario para la producción de la primera

es al tiempo de trabajo necesario para la producción de la segunda. «Consideradas como valores, las mercancías no son todas ellas más que determinadas cantidades de *tiempo de trabajo cristalizado.*»

La *magnitud de valor* de una mercancía permanecería, por tanto, constante, invariable, si permaneciese también constante el tiempo de trabajo necesario para su producción. Pero éste varía al cambiar la *capacidad productiva del trabajo.* La capacidad productiva del trabajo depende de una serie de factores, entre los cuales se cuentan el grado medio de destreza del obrero, el nivel de progreso de la ciencia y de sus aplicaciones, la organización social del proceso de producción, el volumen y la eficacia de los medios de producción y las *condiciones naturales.* Así, por ejemplo, la misma cantidad de trabajo que en años de buena cosecha arroja 8 bushels de trigo, en años de mala cosecha sólo arroja 4 [...].

Un objeto puede ser *valor de uso* sin ser *valor.* Así acontece cuando la utilidad que ese objeto encierra para el hombre no se debe al trabajo. Es el caso del aire, de la tierra virgen, de las praderas naturales, de los bosques silvetres, etc. Y puede, asimismo, un objeto ser útil y producto del trabajo humano sin ser *mercancía.* Los productos del trabajo destinados a satisfacer las necesidades personales de quien los crea son, indudablemente, valores de uso, pero no mercancías. Para producir mercancías, no basta producir valores de uso, sino que es menester producir *valores de uso para otros, valores de uso social.* Y no sólo para otros, pura y simplemente. El labriego de la Edad Media producía el trigo del tributo para el señor feudal y el trigo del diezmo para el cura; y, sin embargo, a pesar de producirlo para otros, ni el trigo del tributo ni el trigo del diezmo eran mercancías. Para ser mercancía, el producto ha de pasar a manos de otro, del que lo consume, *por medio de un acto de cambio.* Finalmente, ningún objeto puede ser un *valor* sin ser a la vez objeto útil.

El Capital, I, FCE, México, 1982, pp. 3-8.

Ejercicios

1. La utilidad de un objeto ¿en qué lo convierte?
2. ¿Cuál es el soporte del valor de cambio?
3. Si prescindimos del valor de uso de una mercancía ¿qué cualidad conserva? Explícalo.
4. ¿Qué determina la magnitud de valor de un objeto?
5. Pon un ejemplo de valor de *uso* y de *valor.*
6. ¿Un objeto puede ser valor de uso sin ser *valor*? Pon un ejemplo.

TEXTO 21: EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA Y SU SECRETO

A primera vista, parece como si las *mercancías* fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. Considerada como *valor de uso*, la mercancía no encierra nada de misterioso, dando lo mismo que la contemplemos desde el punto de vista de un objeto apto para satisfacer necesidades del hombre o que enfoquemos esta propiedad suya como *producto* del trabajo humano. Es evidente que la actividad del hombre hace cambiar a las materias naturales de forma, para servirse de ellas. La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirla en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto empieza a comportarse *como mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso.

Como vemos, el carácter místico de la mercancía no brota de su valor de uso. Pero tampoco brota del contenido de sus determinaciones de *valor*.

¿De dónde procede, entonces, el carácter misterioso que presenta el producto del trabajo, tan pronto como reviste *forma de mercancía*? [...].

El carácter misterioso de la forma «mercancía» estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] es lo que convierte a los productos de trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales. Es algo así como lo que sucede con la sensación luminosa de un objeto en el nervio visual, que parece como si no fuese una excitación subjetiva del nervio de la vista, sino la forma material de un objeto situado fuera del ojo. Y, sin embargo, en este caso hay realmente un objeto, la cosa exterior, que proyecta luz sobre otro objeto, sobre el ojo. Es una relación física entre objetos físicos. En cambio, la forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo, tan pronto como se

crean en forma de mercancías, y que es inseparable, por consiguiente, de este modo de producción.

Hasta qué punto el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o sea, la apariencia *material* de las condiciones *sociales* del trabajo, empaña la mirada de no pocos economistas, lo prueba, entre otras cosas, esa aburrida y necia discusión acerca del *papel de la naturaleza* en la formación del valor de cambio. El valor de cambio no es más que una determinada manera social de expresar el trabajo invertido en un objeto y no puede, por tanto, contener materia alguna natural, como no puede contenerla, v. gr., la *cotización cambiaria*.

La *forma mercancía* es la forma más general y rudimentaria de la producción burguesa, razón por la cual aparece en la escena histórica muy pronto, aunque no con el carácter predominante y peculiar que hoy día tiene; por eso su fetichismo parece relativamente fácil de analizar. Pero al asumir formas más concretas, se borra hasta esta apariencia de sencillez.

El Capital, ed. cit., vol. I, pp. 36-46.

Ejercicios

1. Resume esquemáticamente la estructura básica del texto.
2. Explica el primer párrafo.
3. ¿De dónde procede el carácter misterioso de la mercancía?
4. Explica la analogía que establece Marx entre el mundo del valor y el mundo de la religión.
5. Comenta el párrafo en que aparece el papel de la naturaleza en el valor de cambio.

TEXTO 22: CÓMO SE CONVIERTE EL DINERO EN CAPITAL

La circulación de mercancías es el punto de arranque del capital. La producción de mercancías y su circulación desarrollada, o sea, el *comercio*, forman las *premisas históricas* en que surge el capital.

[...] El *dinero considerado como dinero y el dinero considerado como capital* no se distinguen, de momento, más que por su *diversa forma de circulación*.

La forma directa de la circulación de mercancías es M-D-M, o sea, transformación

de la mercancía en dinero y de éste nuevamente en mercancía: *vender para comprar.* Pero, al lado de esta forma, nos encontramos con otra, específicamente distinta de ella, con la forma D-M-D, o sea, transformación del dinero en mercancía y de ésta nuevamente en dinero: *comprar para vender.* El dinero que gira con arreglo a esta forma de circulación es el que se transforma en capital, *llega a ser* capital y lo es ya por su destino.

[...] Veamos, ante todo, qué es lo que tienen de común entre sí ambas formas.

Ambos ciclos se desdoblan en las mismas dos fases contrapuestas, M-D, venta, y D-M, compra. En cada una de estas dos fases se enfrentan los mismos dos elementos materiales, mercancía y dinero, y dos personas revestidas con los mismos papeles económicos, un comprador y un vendedor. Ambos ciclos representan la *unidad* de las mismas fases contrapuestas, y en ambos se opera esta unidad por la actuación de tres contratantes: uno que no hace más que vender, otro que se limita a comprar y un tercero que desempeña alternativamente los papeles de comprador y vendedor.

Hay algo, sin embargo, que distingue desde luego ambos ciclos, M-D-M y D-M-D, y es el *orden inverso en que se desarrollan* las mismas fases contrapuestas del proceso de circulación. La circulación simple de mercancías comienza con la venta y acaba con la compra; la circulación del dinero en función de capital comienza con la compra y acaba con la venta. Allí, el punto de arranque y la meta final del movimiento es la *mercancía;* aquí, el *dinero.* En la primera forma es el *dinero,* en la segunda, la *mercancía,* lo que sirve de agente mediador del proceso total.

[...] Cambiar 100 libras esterlinas por algodón, para luego cambiar este mismo algodón por 100 libras esterlinas; es decir, cambiar, dando un rodeo, dinero por dinero, una cantidad de dinero por otra igual, sería, evidentemente, una operación absurda e inútil. Las sumas de dinero sólo se distinguen por su *magnitud.* Por tanto, el proceso D-M-D no debe su contenido a ninguna *diferencia cualitativa* entre sus dos polos, pues ambos son *dinero,* sino simplemente a una *diferencia cuantitativa.* El proceso acaba siempre sustrayendo a la circulación más dinero del que a ella se lanzó. El algodón comprado por 100 libras esterlinas se vende, por ejemplo, por 100 + 10, o sea, por 110 libras esterlinas. La fórmula completa de este proceso es, por tanto: D-M-D', donde $D' = D + \Delta D$, o lo que es lo mismo, igual a la suma de dinero primeramente desembolsada más un incremento. Este incremento o excedente que queda después de cubrir el valor primitivo es lo que yo llamo *plusvalía* (surplus value). Por tanto, el valor primeramente desembolsado no sólo se conserva en la circulación, sino que su *magnitud de valor* experimenta, dentro de ella, un cambio, se incrementa con una *plusvalía,* se *valoriza.* Y este proceso es el que lo convierte en *capital.*

[...] El valor se convierte, por tanto, en *valor progresivo,* en *dinero progresivo,* o lo que es lo mismo, en *capital.* El valor proviene de la circulación y retorna nuevamente a ella, se mantiene y multiplica en ella, refluye a ella incrementado y reinicia constantemente el mismo ciclo. D-D', dinero que incuba dinero.

El Capital, ed. cit., vol. I, pp. 103-111.

Ejercicios

1. ¿Cuál es el punto de arranque del capital?
2. Pon un ejemplo de la forma directa de la circulación de mercancías.
3. Explica la fórmula «D-M-D».
4. ¿Qué proceso convierte el dinero en capital?
5. ¿Cuál es la fórmula genérica del capital?

TEXTO 23: EL PROCESO DE VALORIZACIÓN

El *valor de un día de fuerza de trabajo* asciende a 3 chelines, porque en él se materializa *media jornada de trabajo*; es decir, porque los medios de vida necesarios para producir la fuerza de trabajo durante un día cuestan media jornada de trabajo. Pero el trabajo pretérito encerrado en la fuerza de trabajo y el trabajo vivo que ésta puede desarrollar, su costo diario de conservación y su rendimiento diario, son dos magnitudes completamente distintas. La primera determina su valor de cambio, la segunda forma su valor de uso. El que para alimentar y mantener en pie la fuerza de trabajo durante veinticuatro horas haga falta *media jornada de trabajo*, no quiere decir, ni mucho menos, que el obrero no pueda *trabajar durante una jornada entera*. El *valor* de la fuerza de trabajo y su *valorización* en el proceso de trabajo son, por tanto, dos factores completamente distintos. Al comprar la fuerza de trabajo, el capitalista no pierde de vista esta *diferencia de valor*.

El carácter útil de la fuerza de trabajo, en cuanto apta para fabricar hilado o botas, es *conditio sine qua non*, toda vez que el trabajo, para poder crear valor, ha de invertirse siempre en forma útil. Pero el factor decisivo es el *valor de uso específico de esta mercancía*, que le permite ser fuente de valor, y de más valor que el que ella misma tiene. He aquí el *servicio* específico que de ella espera el capitalista. Y, al hacerlo, éste no se desvía ni un ápice de las leyes eternas del cambio de mercancías. En efecto, el vendedor de la fuerza de trabajo, al igual que el de cualquier otra mercancía, *realiza su valor de cambio y enajena su valor de uso*. No puede obtener el primero sin desprenderse del segundo. El valor de uso de la fuerza de trabajo, o sea, el *trabajo* mismo, deja de pertenecer a su vendedor, ni más ni menos que al aceitero deja de pertenecerle el valor de uso del aceite que vende. El poseedor del dinero paga el *valor de un día* de fuerza de trabajo: le pertenece, por tanto, el *uso de esta fuerza de trabajo durante un día, el trabajo de una jornada*. El hecho de que la conservación diaria de la fuerza de trabajo no suponga más costo que el de media jornada de trabajo, a pesar de poder funcionar, trabajar, durante un día entero, es decir, el hecho de que el valor creado por su uso durante un día sea el doble del valor diario que encierra,

es una suerte bastante grande para el comprador, pero no supone, ni mucho menos, ningún atropello que se cometa contra el vendedor.

Nuestro capitalista había previsto el caso, con una sonrisa de satisfacción. Por eso el obrero se encuentra en el taller con los medios de producción necesarios, no para un proceso de trabajo de seis horas, sino de doce... Pero, la suma del valor de las mercancías que alimentan el proceso representaba 27 chelines. El valor del hilo representa 30. Por tanto, el *valor del producto* excede en 1/9 del valor desembolsado para su producción. Los 27 chelines se convierten en 30. Arrojan una *plusvalía* de 3 chelines. Por fin, la jugada maestra ha dado sus frutos. El *dinero* se ha *convertido* en *capital*.

[...] Al transformar el dinero en mercancías, que luego han de servir de materias para formar un nuevo producto o de factores de un proceso de trabajo, al incorporar a la materialidad muerta de estos factores la fuerza de trabajo viva, el capitalista transforma el *valor*, el trabajo pretérito, materializado, *muerto*, en *capital*, en *valor que se valoriza a sí mismo*, en una especie de monstruo animado que rompe a «trabajar» como si encerrase un alma en su cuerpo.

El Capital, ed. cit., vol. I, pp. 144-146.

Ejercicios

1. Resume esquemáticamente la estructura básica del texto.
2. ¿Qué mercancía compra el capitalista al obrero?
3. Explica la siguiente frase: «el vendedor de la fuerza de trabajo realiza su valor de cambio y enajena su valor de uso».
4. Explica el último párrafo.

TEXTO 24: LA TENDENCIA HISTÓRICA DE LA ACUMULACIÓN CAPITALISTA

¿A qué tiende la *acumulación originaria* del capital, es decir, su génesis histórica? Cuando no se limita a convertir directamente al esclavo y al siervo de la gleba en obrero asalariado, determinando por tanto un simple *cambio de forma*, la acumulación originaria significa pura y exclusivamente la expropiación *del productor directo*, o lo *que es lo mismo*, la *destrucción de la propiedad privada basada en el trabajo*.

La propiedad privada, por oposición a la propiedad social, colectiva, sólo existe

allí donde los instrumentos de trabajo y las condiciones externas de éste pertenecen en propiedad a los particulares. Pero el carácter de la propiedad privada es muy distinto, según que estos particulares sean obreros o personas que no trabajen. Las infinitas modalidades que a primera vista presenta este derecho son todas situaciones intermedias que oscilan entre estos dos extremos.

La propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción es la base de la pequeña industria y ésta una condición necesaria para el desarrollo de la producción social y de la libre individualidad del propio trabajador. Cierto es que este sistema de producción existe también bajo la esclavitud, bajo la servidumbre de la gleba y en otros regímenes de anulación de la personalidad. Pero sólo florece, sólo despliega todas sus energías, sólo conquista su forma clásica adecuada allí donde el trabajador es *propietario libre de las condiciones de trabajo manejadas por él mismo*: el campesino dueño de la tierra que trabaja, el artesano dueño del instrumento que maneja como un virtuoso.

[...] Al llegar a un cierto grado de progreso, él mismo alumbra los medios materiales para su destrucción. A partir de este momento, en el seno de la sociedad se agitan fuerzas y pasiones que se sienten cohibidas por él. Hácese necesario destruirlo, y es destruido. Su destrucción, la *transformación de los medios de producción individuales y desperdigados en medios sociales y concentrados de producción*, y, por tanto, de la propiedad raquítica de muchos en propiedad gigantesca de pocos, o lo que es lo mismo, la *expropiación que priva a la gran masa del pueblo de la tierra y de los medios de vida e instrumentos de trabajo*, esta espantosa y difícil *expropiación de la masa del pueblo*, forma la prehistoria del capital [...]. La expropiación del productor directo se lleva a cabo con el más despiadado vandalismo y bajo el acicate de las pasiones más infames, más sucias, más mezquinas y más odiosas. La *propiedad privada fruto del propio trabajo* y basada, por así decirlo, en la compenetración del *obrero individual e independiente con sus condiciones de trabajo*, es devorada por la *propiedad privada capitalista*, basada en la explotación de trabajo ajeno, aunque formalmente libre.

Una vez que este *proceso* de *transformación* corroe suficientemente, en profundidad y en extensión, la sociedad antigua; una vez que los trabajadores se convierten en proletarios y sus *condiciones de trabajo en capital*; una vez que el régimen capitalista de producción se mueve ya por sus propios medios, el rumbo ulterior de la socialización del trabajo y de la transformación de la tierra y demás medios de producción en medios de producción explotados socialmente, es decir, *colectivos*, y, por tanto, la marcha ulterior de la *expropiación de los propietarios privados, cobra una forma nueva*. Ahora, ya no se trata de expropiar al trajador independiente, sino de expropiar al capitalista explotador de numerosos trabajadores.

Esta *expropiación* la lleva a cabo el juego de las leyes inmanentes de la *propia producción capitalista, la centralización de los capitales*. Cada capitalista desplaza a otros muchos. Paralelamente con esta centralización del capital o *expropiación de muchos capitalistas por unos pocos*, se desarrolla en una escala cada vez mayor la forma

cooperativa del proceso de trabajo, la aplicación técnica consciente de la ciencia, la explotación sistemática y organizada de la tierra, la transformación de los medios de trabajo en medios de trabajo utilizables sólo colectivamente, la economía de todos los medios de producción al ser empleados como medios de producción de un trabajo combinado, social, la absorción de todos los países por la red del mercado mundial y, como consecuencia de esto, el carácter internacional del régimen capitalista. Conforme disminuye progresivamente el número de magnates capitalistas que usurpan y monopolizan este proceso de transformación, crece la masa de la miseria, de la opresión, del esclavizamiento, de la degeneración, de la explotación; pero crece también la rebeldía de la clase obrera, cada vez más numerosa y más disciplinada, más unida y más organizada por el mecanismo del mismo proceso capitalista de producción. El *monopolio del capital se convierte en grillete del régimen de producción* que ha crecido con él y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos. *Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados.*

El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen capitalista de producción, y, por tanto, la *propiedad privada capitalista*, es la *primera negación de la propiedad privada individual, basada en el propio trabajo.* Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Es la *negación* de la *negación.* Ésta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una *propiedad individual* que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad individual basada en la *cooperación* y en la *posesión colectiva de la tierra, y de los medios de producción producidos por el propio trabajo.*

La transformación de la propiedad privada dispersa y basada en el trabajo personal del individuo en propiedad privada *capitalista* fue, naturalmente, un proceso muchísimo más lento, más duro y más difícil, que será la transformación de la propiedad capitalista, que en realidad descansa ya sobre métodos sociales de producción, en propiedad *social.* Allí, se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por unos cuantos usurpadores; aquí, de la expropiación de unos cuantos usurpadores por la masa del pueblo.

El Capital, ed. cit., vol. I, pp. 647-649.

Ejercicios

1. ¿A qué tiende la acumulación originaria del capital?
2. ¿Cuál es la base de la pequeña industria?
3. Comenta la siguiente frase: «El monopolio del capital se convierte en grillete del régimen de producción que ha crecido con él y bajo él»

4. Explica el último párrafo.

5. Resume esquemáticamente la estructura básica del texto.

6. Aplica estas ideas al mundo actual: nuestro país, los grandes bloques, el tercer mundo,...

Ejercicios operativos de comprensión

A) Los siguientes pueden realizarse antes de la lectura de los textos, a fin de situarnos en la época y en el medio filosófico en que se movió cada autor:

1. Repasa la Cronología que precede a los textos y busca en tu libro de Historia (de España, y Universal) otros datos para completar tu conocimiento de aquel tiempo.

2. Utiliza un libro de Historia de la Literatura con la misma finalidad.

3. Haz un mapa en el que señales las ciudades en las que viven y trabajan Hegel y Marx.

4. Analiza semánticamente los siguientes términos:

absoluto	idealismo
autoconciencia	ideología
burguesía	intuición
capitalismo	materialismo
clase	mercancía
conciencia	moralidad
comunismo	objeto-sujeto
devenir	praxis
derecho	proceso-totalidad
espíritu	proletariado
enajenación	real-ideal
esencia	razón
Estado	socialismo
estructura	subjetivo-objetivo
eticidad	todo
fenómeno	utópico
fenomenología	lo Uno.

5. Con ayuda de una Historia de la Filosofía, una Enciclopedia o un diccionario filosófico, escribe una ficha sobre cada uno de estos pensadores:

Bauer, Bruno	Feuerbach
Engels	Fichte

Fourier
Heráclito
Proudhon
Saint-Simon
Smith, Adam
Schelling

B) Después de haber leído la introducción y los textos, y haber realizado los respectivos ejercicios, conviene hacer trabajos que relacionen temas distintos:

1. Analiza las semejanzas y diferencias entre Fichte y Schelling.
2. Relee el texto n.º 1 de Hegel y el n.º 2 de Marx, para comentarlos, contrastando uno y otro.
3. Completa esta contraposición con los textos 19 y 24 de Marx.
4. Siguiendo con el método dialéctico, distingue la enajenación desde el punto de vista de Hegel y de Marx.
5. Repasa todo el texto 16 de Marx (cita incluida), apoyándote en su dialéctica.
6. Después de ver «entendimiento» y «razón» en el texto 1 de Hegel y repasando también el 2 y el 5 (§ 45 A.), prepara una disertación sobre esas dos facultades. Y aporta tu reflexión personal.
7. Partiendo del texto 4 y 6 de Hegel haz un trabajo que recorra la línea empirista a lo largo de la Historia *de la Filosofía*, por ej., con fichas sobre Occam, Locke, Hume...
8. Contando también con el 6 y el 7 de Hegel y las fichas anteriores, distingue «experiencia», «intuición sensible», «percepción externa e interna», «experimento»...
9. En el texto 9 de Marx aparece la frase: «En lugar de todos los sentidos físicos y espirituales, ha aparecido así la simple enajenación de todos los sentidos, el sentido del tener». Busca esta frase y su continuación; repasa lo que estudiaste en psicología acerca de la percepción (leyes de la Gestalt, experiencia previa, expectativas del sujeto) e indica la aportación de Marx.
10. En el parágrafo 32 del texto 3 de Hegel se alude al dogmatismo. ¿Tú cómo entendías esa palabra? Reflexiona de nuevo, compara con otros filósofos, con tus compañeros y profesores, con la TV..., y prepara una disertación tuya... ¿con?, ¿sin? dogmatismo por tu parte.
11. ¿Por qué es distinta la posición repecto a «dogma» en una religión, —que cuenta con la fe— que en la filosofía o en las ciencias? ¿O no es diferente?

12. En el parágrafo 60 del texto 5 Hegel nos hace pensar sobre los dualismos. Haz una ficha de cada sistema dualista que hayas estudiado: Pitágoras, Platón, Descartes...

13. Las referencias a otros filósofos que has leído hasta el texto 5, están tomadas de la *Enciclopedia*. Si te interesa el punto de vista hegeliano sobre un determinado autor, puedes completarlo leyendo las páginas que le dedica en su *Historia de la Filosofía* (tres tomos).

14. Esos filósofos son presentados de otra forma por los autores de *Historia de la Filosofía* de nuestro siglo, que parten de posiciones distintas. Por ej., compara las diferentes interpretaciones, sobre el pensador que más te interese, en:

García Borrón
Abbagnano
Copleston
Mosterín
Scruton
Siglo XXI

15. En el texto 5 aparecen distintos idealismos (§ 45 A.). Haz fichas en relación con Berkeley, y aprovecha las que ya tienes de Fichte y Schelling, comenzando una especial para Hegel, con citas sobre su propia posición.

16. En la 1.ª tesis sobre Feuerbach (texto 10 de Marx) también se alude al idealismo. Marx considera que desarrolla el lado «activo» del conocimiento. Explica cuál ha sido el proceso de la importancia dada a esa actividad.

17. En los textos 1, 4 y 10 de Marx aparece el materialismo. Busca material sobre su tesis doctoral, que versaba sobre las diferencias entre las filosofías de Demócrito y Epicuro.

18. Completa un cuadro sinóptico en que también aparezcan Gassendi, La Mettrie, Karl Vogt, además de los dos anteriores.

19. Relaciona la posición empirista con la materialista.

20. Frente a materialismo e idealismo, ¿cómo presenta Marx su propia teoría en el texto 4 y en el 10?

21. La verdad y lo verdadero son aludidos por todos los filósofos. Lee los textos 3 (§ 28), 4 y 5 (§ 41 y sig.) de Hegel, y la 2.ª tesis del texto 10 de Marx y confronta las dos posiciones.

22. Infórmate sobre el pragmatismo. ¿Crees que alguna de estas dos posiciones está relacionada con la pragmatista? Justifica tu respuesta.

23. Se ha escrito mucho acerca de la *Fenomenología* de Hegel. Repasa la introducción y los textos 6, 7 y 8 de Hegel, y el 2 a) de Marx.

24. Al final del texto 6 de Hegel hay un enunciado sobre el lenguaje. Y otro en el 14 de Marx, al comienzo. ¿Cómo relacionas ambas posiciones?

25. Los textos 6, 7 y 8 de Hegel, y el 14 y 15 de Marx, acerca de la conciencia, sugieren su contraposición. Explica en qué consiste.

26. Señala semejanzas y diferencias entre la lucha de las autoconciencias, texto 9 de Hegel, y la lucha de clases, textos 17 y 18 de Marx.

27. Al final del texto 10 de Hegel, sobre la Razón, hay una cita de Valls Plana. ¿Crees que Marx aceptaría ese texto? ¿Todo, o en parte?

28. Con ayuda de un manual de Lógica «clásica» escribe un cuadro sinóptico en el que aparezcan sus divisiones. Y, después, compáralo con el índice que precede al texto 11 de Hegel.

29. Explica cómo entiendes tú la diferencia entre Lógica objetiva y subjetiva. Ten en cuenta las tradicionalmente llamadas Lógica material y Lógica formal.

30. Busca en el texto de Engels un juicio acerca de la Lógica hegeliana en conjunto.

31. Compara la concepción de la Historia de Bruno Bauer —texto 5 de Marx— con la que aparece en el 11.

32. Análisis semántico de la palabra «crítica», con ayuda de un diccionario filosófico. Para comprender la connotación peyorativa de la palabra, relee los textos 5 y 6 de Marx.

33. Consigue una Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, y léela detenidamente. Tras la lectura del texto 7 de Marx indica si estás de acuerdo con su crítica o no.

34. Considera de nuevo este fragmento, ¿crees que el hombre avanza hacia su emancipación? ¿Humanamente? ¿Políticamente?

35. Texto 9 (B), 20 y 22 de Hegel, y 9 y 13 de Marx: distintas perspectivas en torno a la libertad. Incluye en tu exposición citas textuales.

36. En la sociedad capitalista el hombre está enajenado y dejará de estarlo en la comunista. Fundamenta esas afirmaciones en los textos 9, 13 y 18 de Marx.

37. Un «idealista» se entiende a veces como un «utópico». ¿Qué sentido tienen esas palabras para Hegel y para Marx?

38. Dice Mure en la página 173 de su *Filosofía de Hegel*: «Hegel no es

ni comunista ni fascista». Busca textos que sirvan para avalar este enunciado.

39. Hay ediciones asequibles del *Manifiesto Comunista*. Al leerlo, indica párrafos en los que aparezca explícitamente la concepción materialista de la historia que has encontrado en los textos 11 a 18 de Marx.

40. Después del texto 23 de Hegel encontrarás una referencia a su filosofía de la historia, que incluye los grandes apartados de esa obra. Complétalo con un manual de *Historia de la Filosofía* (se indican algunos en la bibliografía).

41. Haz un cuadro sinóptico contraponiendo las interpretaciones hegeliana y marxista de la Historia.

42. ¿Encuentras algún punto en común? Repasa los textos y explícalo.

43. Tanto en Hegel como en Marx, la teoría de la enajenación ocupa un lugar central. Completa las siguientes cuestiones:

    a) Sujeto de la enajenación
    b) Actividad en que se enajena
    c) Carácter de esa actividad
    d) Objetivación del sujeto enajenado
    e) Superación de la enajenación
    f) Valoración de la categoría «enajenación»

44. En los textos 17 y 18 de Hegel se ve la Naturaleza como un despliegue de grados diferentes. ¿Por qué crees que no aceptó los inicios de la teoría de la evolución?

45. Repasa la teoría científica de la evolución. ¿Por qué crees que Marx y Engels pensaron que confirmaba su propia posición?

46. Compara la tarea de la filosofía en Hegel —textos 21 y 24 C, entre otros—, y en Marx —por ej., en el 2 y en el 10.

47. Hegel escribió «El trabajo teórico, cada vez me convenzo más de ello, es más productivo en el mundo que el práctico; si se revoluciona el reino de la "representación", la realidad no lo resiste». Compara esta frase con la famosa tesis once sobre Feuerbach.

48. Derecho y moralidad, en Hegel, son momentos del espirítu objetivo —texto 23—. Para Marx forman parte de la superestructura —textos 14 y 16—. Basándote en los dos, haz una disertación.

49. Completa la referencia a la propiedad que hace Hegel en el texto 23 con algún manual, y relee los textos 9, 12 y 24 de Marx, para poder elaborar una exposición contrastada.

50. Compara la teoría de la enajenación del trabajo —texto 8 de Marx— con el fetichismo de la mercancía —texto 21.

51. La religión, para Hegel, es un momento del espíritu absoluto —texto 24—. Hay una crítica posthegeliana —texto 1, Engels— y otra del propio Marx —textos 3 y 7—. Trabaja sobre esta cuestión.

52. La teoría económica de Marx es innovadora. Haz una recensión de esas categorías económicas releyendo los textos 19 al 24.

Bibliografía

Textos recomendados

MURE, G., *La filosofía de Hegel,* Ed. Cátedra, Madrid, 1984.
(Clara, completa y breve exposición del sistema hegeliano.)
BLOCH, Ernst, *Sujeto-Objeto,* El pensamiento de Hegel, FCE, Madrid, 1982.
(Una lectura marxista de Hegel, interesante y con muchas citas.)
GARAUDY, Roger, *El pensamiento de Hegel,* Seix Barral, Barcelona, 1974.
(No muy extensa. Interesantes los capítulos sobre la Fenomenología y el humanismo de Hegel.)
HYPPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la «Fenomenología»,* Península, Barcelona, 1974.
(Es un estudio ordenado y completo de la citada obra.)
VALLS PLANA, R., *Del Yo al Nosotros,* Estela, Barcelona, 1971.
(El mejor estudio en español sobre la «Fenomenología». Ameno y profundo.)
PRIETO, F., *El pensamiento político de Hegel,* Univers. de Comillas, Madrid, 1983.
(Muy clara la presentación del sistema en general. Y especialmente recomendable a los que vayan a estudiar Derecho.)
KAUFMANN, W., *Hegel,* Alianza, Madrid, 1968.
(Relaciona la biografía con las obras, indicando los avatares y revisiones del trabajo hegeliano.)
MARCUSE, H., *Razón y Revolución,* Alianza, Madrid, 1980.
(Más difícil que los anteriores, pero sirve para conocer a Hegel y a Marx.)
BERLIN, I., *Karl Marx,* Alianza, Madrid, 1973.
(Estudio atractivo porque conecta al hombre y al pensador.)
CALVEZ, J.-Y., *El pensamiento de Marx,* Taurus, Madrid, 1966.
(Exposición minuciosa de las alienaciones, desde una visión no marxista.)
KORSCH, K., *Karl Marx,* Ariel, Barcelona, 1981.
(Análisis de los más importantes temas marxistas: sociedad burguesa, economía política, historia.)
Marxismo y filosofía, Ariel, Barcelona, 1978.
(Trata la unidad de la teoría y la praxis revolucionaria.)
MONDOLFO, R., *Marx y el marxismo,* FCE, México, 1975.
(Analiza la superación del naturalismo de Feuerbach por el historicismo de Marx.)
El humanismo de Marx, FCE, México, 1977.
(Interesante exposición de la concepción del hombre en Marx.)

HOOK, S., *La génesis del pensamiento de Marx. De Hegel a Feuerbach*, Seix Barral, Barcelona, 1974.
(Revisa las influencias recibidas y su crítica.)
MARTÍNEZ MARZOA, F., *La filosofía de «El Capital»*, Taurus, Madrid, 1983.
(Revela el aspecto filosófico de la obra, considerada, tradicionalmente, de Economía.)

Además de las obras específicas que acabamos de indicar, para una consulta general son recomendables las clásicas:

ABBAGNANO, N., *Historia de la Filosofía* (tres tomos), Montaner y Simón, Barcelona, 1973.
COPLESTON, F., *Historia de la Filosofía* (nueve tomos), Ariel, Barcelona, 1980.

Un punto de vista diferente, que toma en cuenta la filosofía analítica, lo aporta la *Historia de la filosofía moderna*, de SCRUTON R., Península, Barcelona, 1983.

Traducciones utilizadas

PARA HEGEL

Fenomenología del Espíritu. Traducción de Wenceslao Roces. FCE, México, 1971, reimp.

Ciencia de la Lógica. Traducción de A. y R. Mondolfo, a quien también se debe el prólogo. Ediciones Solar, Buenos Aires, 5.ª ed. 1982.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Versión de Ovejero y Maury, revisada. Editoral Porrúa, México, 1977.

Lógica (Sólo traduce la parte de la *Enciclopedia* que se refiere a esa materia. Incluye las Observaciones, indicándolo, y las Adiciones que no están en la edición de Porrúa). Traducción de A. Zozaya. Editorial Aguilera, Madrid, 1971.

Principios de la Filosofía del Derecho. Traducción de J. L. Vermal. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

Lecciones sobre la Filosofía de la Historia. Traducción de José Gaos. Revista de Occidente, Madrid, 1974.

Introducción a la Estética. Versión de R. Mazo. Península, Barcelona, 1973.

Lecciones sobre Filosofía de la Religión. 1. Traducción de Ferrara (aparece a la vez —preparada con otros dos estudiosos— en inglés y en alemán). Alianza Universidad, Madrid, 1984.

Lecciones sobre Historia de la Filosofía. Traducción de Wenceslao Roces. FCE, México, 1981, 3.ª reimp. Tres tomos.

PARA MARX

Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Traducción de J. M. Ripalda. Grijalbo, Barcelona, 1978. (Obras Marx-Engels, 5. Dirigida por M. Sacristán.)

La cuestión judía. Ídem. OME-5.

Manuscritos: Economía y filosofía. Alianza Edit., Madrid, 1970. (En algunos textos hemos utilizado la traducción de OME-5.) Traducción de F. Rubio.

Tesis sobre Feuerbach. Traducción de W. Roces. Grijalbo, Barcelona, 1972.

La Sagrada Familia. Traducción de P. Scaron, en OME-6.

Ideología alemana. Traducción de W. Roces. Grijalbo, Barcelona, 1972.

Manifiesto comunista. Traducción de W. Roces. Ayuso, Madrid.

Contribución a la crítica de la economía política. Traducción de J. Merino. Editorial A. Corazón.

El Capital (Crítica de la economía política). Traducción de W. Roces. FCE, México, 1982.

RELACIÓN DE TÍTULOS

Serie roja

1. **EL HOMBRE Y SU MUNDO**
   Textos y ejercicios
   Lorenzo Escanero

2. **EJERCICIOS DE PSICOLOGÍA**
   Pedro Fontán

3. **TEXTOS DE PSICOLOGÍA**
   Pedro Fontán

4. **TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA LÓGICA PROPOSICIONAL**
   Pedro Montaner - Hilari Arnau

5. **TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y METODOLOGÍA DE LAS CIENCIAS**
   Juan Carlos García-Borrón

6. **EL HOMBRE, UN ANIMAL ÉTICO**
   Textos y ejercicios
   Octavi Fullat - Clara Gomis

7. **LOS SISTEMAS MORALES**
   Textos y ejercicios
   Octavi Fullat - Joan Carles Mèlich

8. **LA MORAL COMO PROBLEMA**
   Ejercicios
   Octavi Fullat - Gemma Ferrer

9. **TEXTOS DE SOCIOLOGÍA**
   Pilar Siver

10. **TEXTOS DE METAFÍSICA**
    Octavi Fullat - Josep Olesti

Serie verde

11. **RAZÓN Y EXPERIENCIA EN LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA**
    José M. Gutiérrez

12. **PLATÓN Y ARISTÓTELES**
    Clara Gomis - Gemma Ferrer

13. **AGUSTINISMO Y TOMISMO**
    José M. Ruiz Simón

14. **RACIONALISMO Y EMPIRISMO**
    Josep Olesti

15. **KANT Y LA ILUSTRACIÓN**
    Núria Vives

16. **HEGEL Y MARX**
    M. Carmen Zaragoza - Rosa Sant

17. **NIETZSCHE Y FREUD**
    Pilar Siver

18. **FENOMENOLOGÍA Y EXISTENCIALISMO**
    Joan Carles Mèlich

19. **POSITIVISMO Y NEOPOSITIVISMO**
    Joan López i Carrera

20. **PERSONALISMO Y ESTRUCTURALISMO**
    Clara Gomis - Gemma Ferrer



